N° 3 1934 Mars

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »

I

La première difficulté que l'on rencontre, lorsqu'on veut étudier historiquement la doctrine catholique sur le surnaturel, c'est que ce vocable même est, dans son acception technique, relativement moderne. « Le mot de surnaturel », observait l'abbé de Broglie au seuil de l'ouvrage où il se proposait d'en exposer la notion, « n'appartient pas à la langue de l'Évangile; c'est un terme théologique de formation postérieure » (1). Il y a bien, chez saint Matthieu et chez saint Luc, le ἐπιούσιον du *Pater*, mais plutôt que par *supersubstantialem*, il semble qu'on doive le traduire simplement par *quotidianum* (2). *Supernaturalis* n'apparaîtra pour la première fois que dans les traductions latines du Pseudo-Denys faites au IX^e^ siècle par Hilduin et par Scot Érigène. Longtemps encore, les théologiens l'ignoreront, ou presque. Pierre Lombard ne l'emploie pas. Son usage ne se généralisera qu'à partir de saint Thomas d'Aquin. Comme la chose est normale, son entrée est plus tardive encore dans les

(1) *Le Surnaturel*, p. 13..

(2) Cf. LAGRANGE, sur Mt. VI, 11 et Luc XI, 3; et les études de A. DEBRUNNER, résumées par lui-même dans *Bursians Jahresbericht ... über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, 1932, p. 216 (Leipzig, O. K. Reisland).

textes ecclésiastiques, où il faut attendre jusqu'après le Concile de Trente pour le rencontrer, puisque les premiers documents qui le contiennent sont les propositions 21 et 23 de la Bulle de saint Pie V portant condamnation de Baius (1).

Le mot n'existait pas davantage dans l'antiquité classique, ni en latin, ni même, exactement, en grec. Le latin profane connaît des expressions comme celles-ci : « supra naturam excedens » (Sénèque) = au dessus des forces naturelles; « divinitus » (Cicéron) = d'une manière divine, par une cause surnaturelle ; « divinam speciem arbitratus est » (Tacite) = la vision lui parut surnaturelle. — En grec, nous trouvons d'abord ὑπερφυής = qui croît au-dessus, qui croît démesurément. Outre le sens d'étrange, d'extraordinaire, de merveilleux, sens qu'il reçut de bonne heure avant de devenir une expression de politesse protocolaire, et qui lui est commun avec les formules latines qu'on vient de voir, cet adjectif a parfois, surtout chez les Néo-Platoniciens, le sens de supérieur, transcendant ; il s'oppose alors à συμφυής ou à φυσικός, et s'emploie comme synonyme de ὑπερκόσμιος, lequel s'oppose à ἐγκόσμιος. Proclus parlera d'une vie supérieure des âmes, ὑπερφυῆ ζωὴν τῶν ψυχῶν ; d'une vie au-dessus du monde, τῆς ὑπερκοσμίου ζωῆς ; et, dans une sorte de pléonasme, il dira que les âmes sont, par essence, ὑπερφυεῖς καὶ ὑπερκόσμιοι (2). Il fait encore usage d'une épithète

(1) Cf. A. Deneffe, *Geschichte des Wortes « supernaturalis »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLVI, janvier 1922, p. 337-360, qui cite et commente un grand nombre de textes, et relève notamment avec beaucoup de détail le rôle joué par les traducteurs du Pseudo-Denys. L'auteur a bien voulu attirer notre attention sur plusieurs textes qui ne figuraient pas dans son étude; nous lui en exprimons notre vive reconnaissance.

Sur Hilduin, voir G. Théry, o. p., *Études dionysiennes*, t. I, Paris, 1932, p. 138, note 1 : « Dans la langue d'Hilduin, ce mot *supernus* traduit généralement ὑπερκόσμιος, qu'il rend aussi par *supernaturalis* ». Une édition de Hilduin est annoncée par le Père Théry.

(2) *In Platonis Rem publicam*, éd. Kroll, t. 2, p. 118. *In Timaeum*, éd. Diehl, t. 3, p. 276 et p. 275. Cf. p. 226 : πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον αἰτίαν, et p. 263 : κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον σύνταξιν ; et *Institutio Theologica*, c. 166 : τῶν ὑπερκοσμίων θεῶν, τῶν ὑπερκοσμίων ψυχῶν (*Plotini Enneades*, etc., éd. Dubner, Paris, 1855, p. CIII).

Ὑπερφυής se rencontre trois ou quatre fois dans le commentaire de la

à peu près équivalente : ὑπερούσιος = supersubstantiel, qu'il applique et aux dieux — τῶν θεῶν τῶν ὑπερουσίων — et aux « puissances » — τινές εἰσιν ὑπερούσιοι δυνάμεις (1).

Nous avons donc, dans l'antiquité, deux groupes d'expressions, le premier groupe concernant surtout des faits, le second, des substances. Le latin ne connaît que le premier groupe, et si le grec les connaît l'un et l'autre, du moins la langue des Néo-Platoniciens, dont l'influence sur notre langue théologique devait être capitale, s'arrête complaisamment au second. Cette dualité va se retrouver chez les auteurs chrétiens, et à mesure que le mot « surnaturel », d'abord précédé d'expressions approchantes, va s'introduire chez eux, nous le verrons hériter de la langue profane l'un ou l'autre des deux sens indiqués.

La filiation que nous appellerons, un peu schématiquement, filiation grecque (2), semble s'être opérée surtout par l'intermédiaire du Pseudo-Denys, disciple de Proclus. « Il nomme naturelles, explique saint Maxime le Confesseur en son Com-

République, neuf fois dans celui du Timée. Beaucoup plus fréquent, ὑπερκόσμιος se rencontre au moins 80 fois dans le seul commentaire du Timée ; il est pris parfois substantivement : τὰ ὑπερκόσμια, τά ἐγκόσμια (t. 3, p. 209, etc.). De même dans Origène, *C. Celsum*, l. 6, c. 19 et 20. Proclus emploie aussi, quoique plus rarement, les formes adverbiales ὑπερφυῶς et ὑπερκοσμίως.

(1) *In Rem publicam*, t. I, p. 266 (le mot se trouve une dizaine de fois dans ce commentaire) ; *In Timaeum*, t. 3, p. 228. Cf. PLOTIN, *Ennéade VI*, 8, 14 : Αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτὸς.

(2) L'appellation est un peu schématique, car le premier sens de ὑπερφυής ne sera pas totalement absent du Pseudo-Denys (*ep. 4 ad Caium. PG*, 3, 1072, sur la Vierge Marie, ὑπερφυῶς κύουσα ; et *ep. 7*, n. 2, col. 1080 : ὑπερφυέστατον = tout à fait extraordinaire, admirable), ni des autres écrivains chrétiens de langue grecque. Ainsi Méthode, *Le Banquet des dix vierges*, discours I, ch. I (*PG*, 18, 36) : Μεγάλη τίς ἐστιν ὑπερφυῶς... ἡ παρθενία. Ainsi encore Léonce de Byzance, distinguant trois sortes d'opérations : φυσικὴ, παρὰ φύσιν et ὑπὲρ φύσιν (*PG*, 86, 1333). Mais il est à noter que ce dernier parle d'opérations ὑπὲρ φύσιν pour signaler non des faits merveilleux transitoires, mais des états permanents, des modes d'être quasi-substantiels, comme l'état d'une œuvre d'art, matière ennoblie à jamais par l'artiste qui l'a travaillée, ou l'état de l'humanité du Christ participant aux biens de la Divinité. Et cela est bien grec.

mentaire, les choses sensibles et visibles » (1). Le Pseudo-Denys connaît toute une série de mots composés avec ὑπέρ, superlatifs variés par lesquels il suggère la transcendance de l'être spirituel : tout spécialement de Dieu, mais souvent aussi des anges, en tant que ceux-ci, comme il le dit lui- même, peuvent être appelés des dieux, et des âmes humaines elles-mêmes ; d'une façon générale, la transcendance de tout ce qui dépasse la sphère de la nature ; bref, de toute réalité supérieure au monde sensible, au « cosmos ». Tels sont ὑπερούσιος, ὑπερουσιότης, ὑπερουσίως (2) ; — ὑπερκόσμιος, ὑπερκοσμίως (3) ; — ὑπερουράνιος (4) ; — ὑπερών (5) ; — ὑπεροχή, ὑπεροχηκῶς (6) ; — ὑπερύπαρξις (7) ; — enfin, ὑπερφυής, ὑπερφυῶς (8).

Saint Basile parle lui aussi des ὑπερκόσμιοι δυνάμεις (9), et saint Cyrille d'Alexandrie appellera le Créateur τὸν ὑπὲρ κτίσιν Δημιουργόν (10).

La même acception se rencontre, naturellement, chez les commentateurs latins du Pseudo-Denys qui emploient les premiers pour leur compte l'adjectif « supernaturalis ». Scot Érigène appelle Dieu une nature surnaturelle : « Vilescit omnis creatura

(1) Φυσικὰ λέγει τὰ αἰσθητὰ καὶ ὁρατά. *Sur la Hiérarchie céleste*, c. 13, (*PG*, 4, 97).

(2) *Hiérarchie céleste*, c. 12, n. 3 : Εὑρήσεις δὲ ὅτι καὶ θεοῦς ἡ θεολογία καλεῖ τὰς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας... ; (Dieu leur est pourtant supérieur) ὑπερουσίως (*PG*, 3, 293). *Noms divins*, c. 1, n. 1 : Τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος ; — τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνωσία (588) ; c. 4, n. 7 : τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν (701) ; c. 5, n. 8 : τῆς ὑπερουσίου Τριάδος (821) ; *Ep. 4 ad Caium* : Ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος (1072) ; etc.

(3) *Hiérarchie céleste*, c. 1, n. 3 : Τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως (121) ; cf. *Noms divins*, c. 1, n. 6 et c. 5, n. 8 (596 et 821), etc. Voir les explications de Saint Maxime, *Commentaire sur la Hiérarchie céleste*, c. 1 (*PG*, 4, 32 et 33).

(4) *Hiérarchie céleste*, c. 7, n. 4 : Ἀπὸ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν (212). Cf. Origène, *C. Celsum*, passim.

(5) *Noms divins*, c.5, n. 8 (824).

(6) *Ibid.*, c. 1, n. 5 et c. 4, n. 7 (593 et 704).

(7) *Ibid.*, c. 1, n. 5 (593).

(8) *Ibid.* c. 1, n. 4 et c. 2, n. 9 (589 et 648).

(9) *De Spiritu Sancto*, c. 16, n. 18 (*PG*, 32, 136).

(10) *De Ss. Trinitate*, dialog. 4 (*PG*, 75, 908).

visibilis et invisibilis, cum comparatur summae et supernaturali naturae » (1). Hugues de Saint-Victor explique que le surnaturel est la nature même de Dieu (2), et pour lui, mériter *supra naturam*, c'est mériter *super hanc vitam* (3). Saint Albert le Grand décerne le titre de « substances surnaturelles » aux anges : « supernaturalium substantiarum existentium, scilicet angelorum » (4).

En dehors même de ses commentaires, saint Thomas d'Aquin parle un langage identique. Dieu est pour lui la Vérité surnaturelle : « contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas videtur » (5) ; il est « Cause surnaturelle », c'est-à-dire « rebus naturalibus causa essendi » (6) ; il est « Principe surnaturel » (7) ; il est « Agent surnaturel », et cela par essence, non pas seulement lorsqu'il produit certaines sortes d'effets, les effets de l'ordre surnaturel, comme nous dirions aujourd'hui (8). Saint Thomas parle aussi de « substantiae supernaturales » et de « substantiae supermundanae », au même sens que d'esprits purs ou de « formes séparées ». La métaphysique, dit-il encore, qui n'est qu'un autre nom, correspondant à un autre aspect,

(1) *Expositiones super Hierarchiam cael.*, c. 2 (*PL.* 122, 154). Cf. *ibid.* 121 : « veritatem supermundanorum spirituum occultare ».

(2) « Quae sunt ineffabilia, et superessentialia, et supernaturalia omni creaturae... Quae divinitati naturaliter insunt, quoniam ex ipsa sunt ; et supernaturaliter, quoniam idem cum ipsa sunt... Quod enim semper inest, naturale est ; quod autem idem est, supernaturale est. » *Expositio in Hierarch. cael.*, l. 4 (*PL.* 175, 1002). — (3) *De Sacramentis* c. 1, P. VI, c. 17 et c. 29, — (4) *In Hier. cael.*, c. 2; n. 4 (*Opera*, éd. Vivès, t. 14, p. 34). On disait aussi : supercaelestis (ainsi S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. 11, c. 17 et 18, *PL.* 34, 438 et 439; S. Bernard, *In Cant.* s. 3, n. 2 et 4, *PL.* 183, 799 et 800. — (5) 2^a 2^{ae}, q. 5, a. 1 ad 1^m. — (6) *De Potentia*, q. 6, a. 1. — (7) 2^a 2^{ae}, q. 6, a. 1.

(8) « Perfectiones et formae, quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis ; unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam..., quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus ». *De Virtutibus in communi*, a. 10. Même acception chez un Henri de Gand, lorsqu'il dit que les actions humaines du Christ sont des actions naturelles, « non obstante quod agens sit supernaturale », *Quodlib.* 15, q. 3.

de la « théologie » ou « science divine », se distingue de la « science naturelle », parce que les objets dont elle s'occupe sont des choses « transphysiques » et « divines » (1). Parmi les objets de la théologie, il ne compte d'ailleurs pas uniquement Dieu et les anges, mais, fidèle à l'inspiration dionysienne, il y fait entrer aussi, à l'occasion, l'âme humaine, qui par sa partie purement spirituelle transcende la nature. Seulement Dieu est pour lui, pourrait-on dire, doublement surnaturel, car il n'est pas simplement « substance séparée », mais aussi « esse separatum » (2).

Notons enfin que, lorsqu'il parle de béatitude naturelle, saint Thomas, se référant à la doctrine d'Aristote, assimile en général « naturel » à « terrestre », entendant par là, non le bonheur « tel qu'il sied à des âmes séparées », mais, selon la formule et le sens aristotéliciens, le bonheur « tel qu'il sied à des hommes », le bonheur que l'homme peut réaliser en ce monde (3). Cette façon de parler n'est pas uniquement la sienne ; on la retrouve, notamment, chez plusieurs de ses diciples, chez Soto par

(1) *In I Metaph., Prooem.* Cf. 2^a 2^{ae}, q. 9, a. 2, et *In Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3, où saint Thomas emploie tour à tour, comme interchangeables, les expressions « essentiae separatae », « substantiae immateriales, incorporeae », « formae immateriales », « substantiae supernaturales ». Il dira aussi : « Potest (intellectus creatus) *per gratiam elevari, ut cognoscat substantiam separatam* subsistentem, et esse separatum subsistens », 1^a, q. 12, a. 4 ad 3^m.

(2) 1^a, q. 12, a. 4 ad 3^m.

(3) *De Anima*, a. 16, corp. et ad 1^m. *De Virtutibus in com.*, a. 9 ad 6^m. *De Veritate*, q. 2, a. 2; q. 14, a. 2; q. 20, a. 3; q. 27, a. 2; 1^a, q. 62, a. 1; q. 88, a. 1; 1^a 2^{ae}, q. 3, a. 5. Cf. G. DE BROGLIE, *Autour de la notion thomiste de la béatitude*, dans *Archives de philosophie*, 1925, p. 199 ss. — On peut même se demander si les rares textes où certains historiens voient la description d'une béatitude naturelle extra-terrestre (ainsi P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 2^e éd., Paris, 1924, p. 173-174, sur *de Anima* q. 17 à 20 et *Contra Gentes* l. 3, c. 79), sont bien fidèlement interprétés, et si l'intention de saint Thomas n'y serait pas plutôt, par exemple, de décrire les éléments naturels d'une béatitude qui, dans son principal objet, est surnaturelle ; ce qu'il appelle lui-même *praemium accidentale* (*De Malo*, q. 5, a. 1 ad 5^m), ce qu'un de ses récents interprètes appelle « béatitude secondaire » (cf. J. LE TILLY, O. P., in 2^{am} 2^{ae}, q. 17, a. 2; *Somme théologique, L'Espérance*, Paris, 1930, p. 200-201), et que saint Augustin appelait la « vision du soir », supposant la « vision du matin ». *Beatitudinis accessoria*, dira le Catéchisme du Concile de Trente, P. I^a, a. 12, n. 13. Cf. S. Bonaventure, *Soliloq.* c. 4.

exemple (1), ou dans cette formule si nette de Jacques de Viterbe : « Finis temporalis, qui est felicitas naturalis, ordinatur ad finem spiritualem, qui est beatitudo supernaturalis » (2).

Héritiers de la tradition thomiste et dionysienne, les mystiques spéculatifs du XIVe siècle emploieront couramment, pour désigner la vie divine, soit en Dieu même soit en la créature divinisée, l'expression « vie surnaturelle » ou « vie suressentielle ».

Plus anciennement, le pieux pasteur du *Libellus de Corona Virginis* invoquait Marie sous le titre de « Regina supernaturalis » (3).

En plusieurs de ces cas, le mot surnaturel, ou ses équivalents, correspondent, en gros, à « métaphysique », avec cette différence toutefois que, tandis que ce second mot s'applique à l'ordre abstrait, le premier désigne plutôt des êtres concrets ou des réalités concrètes.

Or, parmi ces réalités, Dieu tient une place unique. Aussi, par une extension normale, le même mot qui le qualifie par excellence va servir à qualifier tous les dons qui, à un titre quelconque, font participer une créature à la divinité. Ces dons méritent doublement l'épithète de surnaturels. D'une part, ils élèvent l'être créé au-dessus de sa nature : saint Jean Chrysostome, commentant le verset de l'épître aux Romains sur l'abondance de grâce que nous a value la rédemption du Christ, dit que nous avons reçu par là « non seulement un remède égal à notre blessure, mais encore santé, beauté, honneur, gloire et dignités bien au-dessus de notre nature » (4). Et d'autre part,

(1) *De natura et gratia*, c. 3.

(2) *De regimine christiano* (1301-1302), 2e partie, c. 7 (édition Arquillière, Paris, 1926, p. 231); et p. 236 : «... Unde spiritualis potestas, ad quam pertinet praecipuus finis qui est beatitudo supernaturalis, ita se habet ad potestatem temporalem, ad quam pertinet beatitudo naturalis, quae est finis secundarius, ordinatus ad supernaturalem ». De même au chapitre 6, pp. 225, 226, 230.

(3) Prière terminant le ch. 2 (*Inter opera S. Hildefonsi*, *PL*, 96, 288).

(4) *In Rom.* 5, 17, homil. 10, 2 (*PG*, 60, 477). Οὐ φάρμακον ἐλάβομεν ἀντίρροπον τοῦ τραύματος μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑγιείαν καὶ εὐμορφίαν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ ἀξιώματα πολὺ τὴν ἡμετέραν ὑπερβαίνοντα φύσιν. Cf. Origène, *Contra Celsum*, l. 5, c. 23 (*PG*, 11, 1217); et saint Jean Damascène, *Contra Manich.*, 71 (*PG*, 91, 1.569).

— c'est maintenant saint Cyrille d'Alexandrie qui l'observe — ces dons supérieurs communiquent à l'être créé les biens de la Substance surnaturelle elle-même, l'élevant ainsi non seulement au-dessus de *sa* nature, mais au-dessus de *la* nature. Par nous-mêmes, explique saint Cyrille, nous sommes des créatures et des esclaves ; mais par la volonté du Père céleste, en considération du Christ, nous sommes élevés à une dignité surnaturelle, appelés à jouir de choses qui sont en dehors et au-dessus de la nature : παρὰ φύσιν, ὑπὲρ φύσιν. Or ces choses, ce sont les biens de la grâce ; cette dignité, c'est l'adoption des fils de Dieu, c'est cette filiation divine qui est naturelle au Verbe, élevé qu'il est « au-dessus du monde et de la nature », et dont il nous fait participer par son Incarnation (1). — Il y a dans les formules de saint Cyrille une insistance sur le réalisme et sur le caractère proprement divin des dons surnaturels, qu'on ne trouvait pas au même degré chez un saint Jean Chrysostome. C'est une première anticipation, vacillante encore (2), du sens qui prévaudra un jour.

Saint Grégoire de Nysse insiste davantage sur les préparations naturelles à ces dons surnaturels. Pour lui, comme pour beaucoup d'autres Pères, la « participation aux privilèges divins », avant de se continuer dans les dons d'intégrité, de pureté, etc., et dans « l'état de dignité », qui feront dépasser à l'homme sa propre nature (3), consiste tout d'abord dans la possession

(1) *In Jo. evangel.*, l. 1, c. 9 (*PG*, 73) : Ἐκκοπήσεται μὲν γὰρ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου, καλλιελαίῳ δὲ τῇ παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσεται (col. 152). — Ἀναβαίνομεν εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα διὰ Χριστόν (col. 153). — Ἡ μὲν γὰρ πεποιημένη καὶ δούλη κτίσις, καλεῖται πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν νεύματι γυμνῷ καὶ θελήσει τοῦ Πατρὸς.. Τὸ ἐκ χάριτος ἀγαθὸν ἀντὶ φυσικῶν ἀξιωμάτων ἀποκερδαίνοντες (ibid.). — Οἱ διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν εἰς υἱοθεσίαν κεκλημένοι Θεοῦ... πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀναβαίνουσιν ἀξίωμα (ibid.). — Cf. col. 156 : Εἰς υἱοθεσίαν ἀναβαίνοντες Θεοῦ; etc.

(2) Cf. *ibid.*, col. 157 : Οὐ χάριτι μόνον εἰς τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀνιπτάμενοι δόξαν, ἀλλ' ὡς ἤδη καὶ Θεὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἐνοικοῦντα.

(3) *Discours catéchétique*, c. 5, 6 ; cf. c. 6, 3 et c. 21, 1 (éd. Méridier, Paris, 1908, p. 26, 37 et 103). *De beatitudinibus*, or. 7 (*PG*, 44, 1279 et 1280). *De hominis opificio*, c. 5 et 17 (*PG*, 44, 138 et 191).

de l'intelligence et du libre arbitre. Par là l'homme est doué d'une « puissance immanente », qui lui permettra d'atteindre « le Transcendant » (« le Surnaturel »), ὡς ἂν διὰ τῆς ἐγκειμένης δυνάμεως γνωρίζοι τε τὸ ὑπερκείμενον (1), et, dans la « communion divine » ainsi réalisée, de jouir de ces biens divins qui le surpassent immensément (2). Ne faut-il pas en effet pour cela qu'il ait avec Dieu une affinité native, et que son âme soit marquée d'un caractère divin (3)?

L'héritage du latin classique charge le mot surnaturel d'un autre sens, très différent. On parle alors surtout d' « effets surnaturels », c'est-à-dire d'effets extraordinaires dont les causes ne sont pas purement naturelles. Et dans la mesure où l'on tient les anges et les démons pour des êtres de la nature, ou du moins pour des êtres chargés d'une mission normale dans la marche de la nature et doués d'un pouvoir qui n'excède pas la nature, — ce qui est la pensée commune des anciens scolastiques (4), — on restreint le sens de l'expres-

(1) *Discours*, c. 5, 6 (Méridier, p. 28).

(2) Discours, c. 5, 4 : Μέτοχος τῶν θείων ἀγαθῶν γενέσθαι, et c. 6, 3 : τῆς θείας κοινωνίας (Méridier, p. 26 et 36).

(3) *Discours*, c. 5, 5 (Méridier, p. 26).

(4) Pour saint Thomas, les esprits inférieurs, anges ou démons, sont des agents dont quelques-uns ont un rôle ordinaire à jouer dans notre monde, dont tous les autres peuvent, par une permission divine, y jouer un rôle extraordinaire, mais toujours selon l'ordre naturel. Mouvoir les corps est l'office naturel des formes séparées; saint Thomas dira par exemple des formes corporelles : « Quia longe distant a formis separatis, *quarum est movere*, non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia », *De Veritate*, q. 22, a. 3. Les démons nous séduisent « non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent », *Contra Gentes*, l. 3, c. 154; cf. c. 103, et *De Potentia*, q. 6, a. 5; q. 16, a. 9 ad 11^{m}. L'action des démons est naturelle, parce qu'elle est l'effet d'une connaissance naturelle; s'ils peuvent si habilement nous porter au mal, utilisant à merveille nos penchants, c'est que « hos motus subtilius ipsi cognoscunt quam nos », *Quodl.* 12, q. 5, a. 6; cf. 1^{a}, q. 110, a. 4 ad 2^{m}.

On lit dans la *Réponse de M. de Barcos* à la deuxième question de Pascal : « Ce que le diable peut n'est pas miracle, non plus que ce que peut faire une bête, quoique l'homme ne le puisse faire par lui-même » (*Pascal*, édition des Grands écrivains, t. 3, p. 295). Et Pascal lui-même, docile à cet enseignement classique : « C'est un excès qui excède la force naturelle des moyens

sion « effet surnaturel » à celui de « effet divin ». C'est le miracle, considéré dans sa réalité physique, — et aussi, par extension, toute opération dépassant les forces d'une nature donnée. C'est, à quelques nuances près, ce que beaucoup nomment aujourd'hui préternaturel ou surnaturel *quoad modum.*

Chez les scolastiques, nous avons vu que, en dehors des traductions et commentaires du Pseudo-Denys, le mot lui-même était assez rare jusqu'à saint Thomas. Du moins, lorsqu'un auteur ne se trouve pas directement sous l'influence des textes dionysiens signalés plus haut, c'est au sens « latin » qu'il lui vient naturellement sous la plume. Ainsi pour saint Albert le Grand, ailleurs que dans son Commentaire sur la Hiérarchie céleste (1) ; ainsi encore pour saint Bonaventure (2), qui emploie le mot surtout à propos de la création, définissant celle-ci « supernaturalis mutatio » (3).

A partir de saint Thomas, qui lance, peut-on dire, le mot dans la circulation théologique, et l'emploie en des sens divers (4), les exemples de cette seconde acception, parfois subtilement mêlée à la première, deviennent innombrables. Il

qu'on y emploie... Ainsi ceux qui guérissent par l'invocation du diable ne font pas un miracle; car cela n'excède pas la force naturelle du diable » (*Pensées*, éd. Brunschvicg *minor* 804).

(1) *In Sent.* 4, d. 11, a. 4, sol. ad 3^{m} : « Quaedam enim nec secundum naturam sunt, nec contra naturam, sed supra naturam, scilicet omnia, in quae natura non potest, nisi oboediendo » (il s'agit des faits miraculeux) (*Opera*, éd. Vivès, t. 29, p. 276). Cf. *Summa theologica*, P. 2^{a}, tract. 8, q. 31, a. 3 (t. 32, p. 346).

(2) *In Sent.* 2, d. 23, a. 2, q. 1, concl. : « In earum vero cognitione, quae fiunt cursu voluntario et mirabili, sive supernaturali... » (Opera, éd. de Quaracchi, t. 2, p. 538).

(3) *In Sent.* 2, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, concl. ad 1^{m} : « Loquendo autem de mutatione supernaturali, per quam ipsum mobile processit in esse... »; cf. a. 3, q. 1 ad 4^{m} (t. 2, p. 23 et 32).

(4) Un exemple curieux, relevé par Deneffe, est le texte de 3^{a}, q. 76, a. 5, où, dans la même phrase et la même ligne, le mot revêt deux sens différents, — qui pourtant se correspondent étroitement dans la pensée de saint Thomas. Il s'agit de l'Eucharistie : « Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est ». Cf. 2^{a} 2^{ae}, q. 6, a. 1.

serait sans profit de nous y attarder (1). Citons plutôt tout de suite, comme autres témoins, — car la fortune de notre mot dépassa bien vite les limites de l'École, — Leibniz et Malebranche. « Il ne reste à présent, dit Leibniz dans le *Discours de Métaphysique*, que d'expliquer, comment il est possible que Dieu aye quelques fois de l'influence sur les hommes ou sur les autres substances par un concours extraordinaire et miraculeux, puisqu'il semble que rien ne leur peut arriver d'extraordinaire ny de surnaturel, veu que tous leurs evenemens ne sont que des suites de leur nature » (2). Et Malebranche, dans la *Recherche de la Vérité :* « Les effets naturels sont ceux qui sont des suites des lois générales que Dieu a établies pour la production et la conservation de toutes choses, et les effets surnaturels sont ceux qui ne dépendent point de ces lois » (3).

Cependant, l'effet surnaturel peut être aussi bien psychique que physique, et interne qu'externe. En cela, il déborde la notion stricte de miraculeux, de merveilleux, de prodigieux, que l'usage tend à réserver à un phénomène sensible, éclatant au dehors. « Le sens de l'imagination, écrit saint Jean de la Croix, constitue le domaine préféré du démon; il est favorable à ses ruses, qui sont tantôt naturelles, tantôt surnaturelles. » Mais les deux notions se rencontrent en ce qu'il s'agit toujours, non d'une réalité surnaturelle *en soi*, mais d'un fait de la nature — matérielle ou spirituelle — survenu *selon un mode* qui dépasse les moyens d'action de la nature, ou d'une certaine nature. « Quand une connaissance, dit encore saint Jean de la Croix, nous vient surnaturellement, nous devons la contrôler » (4). Et sainte Térèse : « J'appelle surnaturel ce

(1) On trouvera l'essentiel dans DENEFFE, *loc. laud.*, spécialement pour saint Thomas.

(2) Ch. 16; cf. ch. 7 (éd. Lestienne, Paris, 1929, p. 52, 53 et 34).

(3) *Éclaircissements sur le 6e livre, 5e preuve.*

(4) « Este sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardides, ahora naturales, ahora sobrenaturales... » *Subida*, l. 2, c. 14; *Obras de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1925 (d'après l'édition Gerardo, Toledo, 1912), p. 142. — « Y tanto nos habemos de aprovechar de la razôn y doctrina evangélica qua aunque ahora (queriendo

que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, quelque soin et quelque diligence que nous y apportions ». — En un sens analogue, un théologien comme Henri de Gand enseigne que pour obtenir la vision béatifique, l'intelligence doit être « surnaturellement élevée », — sans que cet adverbe connote par lui-même le caractère divin (reconnu par ailleurs) de cette vision (1).

A ces deux acceptions, « grecque » et « latine », correspondra dans la théologie la distinction classique, d'usage constant, entre le surnaturel substantiel et le surnaturel modal.

Mais longtemps le second sens restera, de beaucoup, le plus fréquent. Les Anciens avaient en effet d'autres manières d'exprimer notre distinction entre le naturel et le surnaturel au premier sens : ainsi saint Thomas, distinguant « foi acquise » et « infuse » (2). Ils possédaient aussi un équivalent de notre distinction entre deux sortes de surnaturel : c'était leur distinction entre la *gratia gratum faciens* et les *gratiae gratis datae* (3), et ils traitaient généralement de surnaturelles les

nosotros o no queriendo) se nos dijesen algunas cosas sobrenaturalmente, solo habemos de recibir aquello que sea en mucha razon y ley evangélica ». *Subida*, l. 2, c. 19. *Ibid.*, p. 182. Cf. *Cantique*, strophe 17 (éd. Dom Chevallier, Paris, 1930, p. 162).

(1) *Quodl.* 3, q. 1. Cf. S. Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1 ad 4^{m} : « Lumen quoddam... divinitus menti humanae infusum » (divinitus = supernaturaliter). Et sur le don d'intégrité, *De Veritate*, q. 25, a. 7 : « Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose, ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile... praeter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose, virtute supernaturali faciente ».

(2) *In Sent. Prol.*, a. 3, sol. 3.

(3) En bien des cas aussi le mot « spirituel », qui est scripturaire (πνευματικός), désignait ce qu'un usage plus récent nomme volontiers surnaturel. C'est à lui que s'en sont tenus habituellement les théologiens orientaux : cf. Dom Placide de Meester, o. s. b., *Études sur la théologie orthodoxe*, 1re *série* (Maredsous, 1911); en Occident, il a été abandonné aux auteurs « spirituels » : « ...El alma ve que tiene su vida natural en Dios por el ser que en el tiene y tambien su vida espiritual por el amor con que le alma... » *Cantique*, strophe 8 (éd. Dom Chevallier, p. 72; cf. p. 169). Cependant, un siècle après saint Jean

secondes, beaucoup moins la première. C'est ainsi que saint Jean de la Croix oppose aux grâces spirituelles — que nous traiterions aujourd'hui de surnaturelles par excellence, de substantiellement surnaturelles, — les « grâces surnaturelles », qui ne sont que des pouvoirs, accordés parfois même à de faux prophètes, d'accomplir des « œuvres surnaturelles » : et ces œuvres sont si peu divines dans leur substance, que Dieu peut les laisser imiter non seulement par le démon, comme ce fut le cas pour les prodiges de Simon le Magicien, mais encore par l'usage de secrets naturels. Contraste plus remarquable encore, c'est toujours saint Jean de la Croix qui écrit : « L'homme doit vivre dans ses limites naturelles et rationnelles, il ne lui est pas licite d'en sortir pour s'assurer et pour atteindre des connaissances par voie surnaturelle. » Rédigé de nos jours, ce texte, pris tel quel, ne donnerait-il pas l'impression d'un manifeste rationaliste (1) ?

En dehors de la théologie, c'est aussi le second sens qui domine, presque exclusivement. Si nous ouvrons le diction-

de la Croix, « surnaturel » a gagné du terrain; témoin Madame Guyon, en ses *Torrents* : « Il y a quelque chose à faire en ces âmes pour le spirituel, ou le surnaturel... Elles ne peuvent se figurer des états qui, étant surnaturels, ne peuvent tomber sous l'imagination... Il faut que le Directeur les porte à passer du sensible au surnaturel... », etc., 1re Partie, ch. 2 (*Opuscules spirituels*, nouv. éd., t. 1, Paris, 1790, p. 139, 140, 149).

(1) « ...A ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas por via sobrenatural, es salir de los términos naturales ». *Subida*, l. 2, c. 19 (p. 180). Cf. l. 3, c. 29 (p. 347) : « Y estas obras y gracias sobrenaturales, sin estar en gracia y caridad, se pueden ejercitar, ahora dando Dios los dones y gracias, verdaderamente, como lo hizo al inícuo profeta Balaan y a Salomon, ahora obrándolas falsamente por via del demonio, como Simon Mago, o por otros secretos de la naturaleza ».

Le surnaturel, selon saint Jean de la Croix, offre donc ici un double caractère : c'est quelque chose d'extraordinaire, de miraculeux; et c'est aussi quelque chose de passivement reçu. Le domaine du surnaturel est alors le domaine du passif — en même temps que de ce qui dépasse le plan de l'appréhension distincte —, par opposition au domaine où s'exercent les facultés naturelles.

naire de Trévoux, qui connut une si grande fortune, nous y lisons : « Surnaturel = qui est au dessus des forces de la nature. Surnaturellement = d'une manière surnaturelle » (1). Les exemples cités parlent presque tous de merveilleux. « Sottises surnaturelles », dit saint-Évremond. — Un contemporain parle de la partie « merveilleuse et surnaturelle » du livre de Jonas : les deux épithètes sont pour lui, comme pour tout le monde, synonymes (2). Et un théologien lui fait écho : « Rien d'absurde ni d'impossible (dans ce que la Genèse raconte du serpent tentateur) pour qui ne rejette pas en bloc tout surnaturel » (3).

Maint auteur rationaliste ou positiviste s'exprimera dans le même sens général, mais avec diverses nuances. Les uns feront de la croyance au surnaturel le résultat de la conception pré-scientifique du monde, et diront que jadis tout s'expliquait par le surnaturel. Ainsi Ad. Franck : « Le surnaturel est le domaine de l'imagination ; ce domaine diminue à proportion que celui de la raison augmente. Il y avait autrefois une physique surnaturelle, il y avait une astronomie surnaturelle, ...une politique surnaturelle, ...un droit surnaturel... » (4). — Les autres font remarquer au contraire que cette croyance au surnaturel se développe, par contraste, à mesure que grandit la connaissance scientifique de la nature. Ainsi Renan : « La notion de surnaturel, avec ses impossibi-

(1) Édition de Nancy, 1740.

(2) Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, t. 2, p. 6. Cf. Burnouf, commentant le grand « miracle » du ch. 20 du *Lotus de la bonne Loi* : « Voilà un exemple des incroyables niaiseries auxquelles peut conduire la passion du surnaturel... Il semble que les bouddhistes du Nord aient été punis de leur goût pour le merveilleux par le ridicule de leurs inventions ». *Le lotus de la bonne Loi*, Paris, 1853, p. 417.

(3) X. Le Bachelet, *Le péché originel* (Paris, 1901), t. 1, p. 61-62. Cf. Dom Guéranger, *Essais sur le naturalisme contemporain*, t. 1 (Paris, 1858), p. 372; etc. *Faits surnaturels et forces naturelles* : tel est le titre, analogue à beaucoup d'autres, d'une brochure du P. A. de la Barre (Paris, 1899).

(4) *De la Certitude* Introduction, p. 97; et Vacherot, *La Religion*, p. 154 : « L'empire du surnaturel, réduit de plus en plus par les progrès de la raison humaine ».

lités, n'apparaît que le jour où naît la science expérimentale de la nature. L'homme étranger à toute idée de physique... ne trouve dans le miracle rien d'extraordinaire » (1); ou Durkheim : « L'idée de surnaturel, telle que nous l'entendons, date d'hier, etc. » (2). Le surnaturel n'est donc toujours pour ces derniers que le miracle, mais rendu plus étonnant, plus fort — et plus évidemment impossible — par l'avènement d'une idée plus ambitieuse de la nature, conçue comme la totalité du connaissable, en même temps que d'une idée plus rigide de ses lois. Pour les uns comme pour les autres, la conception surnaturaliste et la conception scientifique du monde sont deux conceptions antagonistes. — Quelques-uns enfin, d'accord au fond avec ceux qui précèdent pour voir dans toute explication surnaturelle une explication enfantine, préfèrent néanmoins célébrer, dans des formules équivoques, la coïncidence qu'ils croient apercevoir, en matière de fait, entre les conclusions de leur propre système et celles de croyants naïfs. Ainsi Charles Maurras écrivant : « Une pensée politique peut être « chrétienne avant tout » sans rien opposer à la nôtre. Elle cherche, il est vrai, dans la métaphysique et la religion des justifications que nous n'y cherchons pas. Mais que justifie-t-elle ainsi par le surnaturel ? Des lois naturelles... » (3).

Ce dernier exemple nous rapproche du sens hérité du grec,

(1) *Vie de Jésus*, préface. Cf. *Marc-Aurèle*, conclusion, p. 637-639, et *Questions contemporaines*, p. 232-234. Dans une note à la préface de la 13e édition de sa *Vie de Jésus*, Renan précise ainsi sa définition du surnaturel : « J'entends toujours par ce mot le surnaturel particulier, l'intervention de la Divinité en vue d'un but spécial, le miracle, et non le surnaturel général, l'âme cachée de l'univers, l'idéal, source et cause finale de tous les mouvements du monde ».

(2) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, 1912), p. 36-37. Cf. Auguste Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (Paris, s. d.), p. 486.

(3) *Le dilemme de Marc Sangnier*, dans *La démocratie religieuse*, Paris, 1921, p. 33. Exemple : la théorie du droit divin des rois, p. 34-35. « Notre philosophie de la nature, conclut M. Maurras, n'exclut pas le surnaturel ». (P. 37.) Voir *ibid.*, p. 259.

qui n'a pas entièrement péri. Il fut recueilli — et plus ou moins laïcisé — par un certain nombre de savants et de philosophes. L'abbé Mariotte voulait que dans les sciences de la nature et dans la science des mœurs on ne se fiât qu'au bon sens et à l'expérience ; quant aux « propositions intellectuelles, ajoutait-il, qu'on appelle surnaturelles ou de métaphysique, il est difficile d'y raisonner ; car nous connaissons peu de principes qui y puissent servir, et nous ne pouvons former une idée exacte de l'infini, de l'éternité, etc. » (1). Pour des philosophes plus récents, le surnaturel équivaut au transcendant. La croyance au surnaturel est la croyance à un « au delà ». Ainsi Ravaisson : « Le surnaturel, pris en ce sens plus large où il désigne une existence supérieure aux conditions de l'existence physique ou sensible... » (2). C'est la zone de l'esprit, en tant qu'elle s'oppose à la zone de la nature (3). Mais il faut en général ajouter cette nuance : le surnaturel est l'au-delà en tant que l'au-delà relève non de la connaissance philosophique mais de la connaissance religieuse, ou plutôt, en tant qu'il ne peut être objet d'affirmation rationnelle mais seulement de croyance. Il y a donc souvent dans cet emploi philosophique du mot chez les modernes, une nuance

(1) † 1684, Texte cité par MARCEL BOUCHARD, *L'esprit public en Bourgogne sous l'ancien régime* (Paris, 1930), p. 167.

(2) *La philosophie en France au XIX^e siècle* (Paris, 1867), p. 106. De même le *Dictionnaire* (allemand) *des concepts philosophiques* d'EISLER (1910) : « Surnaturel = ce qui dépasse la nature sensible ou finie ; l'esprit, Dieu. Surnaturalisme = croyance ou manière de penser, qui pose un domaine de l'être et un principe dépassant la nature ».

(3) « Si la nature elle-même dépend de l'esprit, et si l'esprit a des forces et des fins qui lui sont propres, on peut concevoir qu'il y ait une vie de l'esprit supérieure à la vie purement naturelle ». E. BOUTROUX, *La nature et l'esprit* (Paris, 1926), p. 47.

TYRRELL, qui savait sa théologie, distingue soigneusement le *over-natural* du *super-natural*, qui est le terme théologique. Par cet *over-natural* il entend désigner « the whole realm of spirit and freedom as opposed to that physical determinism which is the subject-matter of Natural Science ». *Through Scylla and Charybdis* (London, 1907), p. 167, note.

d'agnosticisme, — en même temps qu'une allusion à sa valeur spirituelle (1).

Enfin, les deux acceptions originelles sont parfois entremêlées, l'une et l'autre apportant sa note pour définir la mentalité surnaturaliste. D'où un sens complexe — toujours plus ou moins péjoratif — où « croyance au surnaturel » tend à signifier « superstition ». Ainsi dans cette phrase de Gobineau : « La méthode expérimentale en laquelle les Européens ont une confiance absolue et de routine laisse subsister un si faible goût pour le supernaturalisme que la plupart des esprits l'excluent absolument ou du moins n'en admettent que la plus petite dose » (2). Ou dans ce texte d'Émile Boutroux, qui ne manque pas de vérité partielle : « C'est peut-être une suite de la constitution de l'esprit humain d'attribuer d'abord à une révélation surnaturelle et de considérer comme venant du dehors dans son esprit les idées nouvelles qu'il lui impose. Les essences platoniciennes, le *noûs* d'Aristote, l'idéal chrétien, les principes suprêmes de la connaissance et de l'action ont été reçus pour des choses et des êtres en soi avant d'être expliqués par les lois de

(1) Ainsi chez Lachelier, qui, à défaut du mot lui-même, en multiplie les équivalents : «au-delà», « avenir ultra-terrestre », « vie éternelle », « absolu réel et vivant », « Dieu »; tout cela étant « hors de la nature » et objet de foi. Il est impossible de le prouver, mais on doit s'y orienter par la religion. C'est la célèbre page des *Notes sur le pari de Pascal.* La même pensée termine *le Fondement de l'induction :* « franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature ». Cf. Société française de philosophie, séance du 4 février 1913 (*Bulletin*, p. 97) : « ...susciter un état de conscience que je voudrais qualifier de surnaturel (en prenant ce mot dans un sens purement intérieur et en écartant toute notion d'événement miraculeux). »

(2) *Religions et philosophies dans l'Asie centrale* (Paris, 1865), p. 12. Dans un sens analogue on dira : Le Messie rêvé par les Apocalypses juives était un personnage surnaturel. « Le royaume de Dieu tel que nous le concevons, dit Renan, diffère notablement de l'apparition surnaturelle que les premiers chrétiens espéraient voir éclater dans les nues » (*Vie de Jésus*). — « En ce temps, les transitions sont faciles du naturel au surnaturel, ou mieux, la différence est encore peu tranchée; Tycho-Brahé fait d'admirables observations d'étoiles, mais tire avec la même confiance des horoscopes... » Roger Chauviré, *Jean Bodin* (La Flèche, 1914), p. 134.

l'esprit humain. Le naturel a d'abord été surnaturel, car le génie ne sait comment il procède et ne s'apparaît à lui-même que comme un Dieu qui visite sa créature » (1).

Somme toute, en quelque sens qu'il ait été pris, le mot que nous étudions demeura longtemps, même lorsqu'il fut devenu très usité, sans importance de premier plan dans la tradition doctrinale. Que l'on consulte, par exemple, les *Indices* dans les grandes éditions des Pères, ou des théologiens du moyen âge : il n'y figure pas. Ni même chez des théologiens plus modernes, comme Gotti (2). A peine trouve-t-on parfois, dans ces tables, une courte rubrique : *supernaturale*, toujours pour le sens d' « effet surnaturel ».

Or, au cours de ces trois derniers siècles, s'implantant peu à peu dans la langue théologique, puis finissant par tout envahir, voici un nouveau sens, d'une part beaucoup plus précis et, pour ainsi dire, plus technique, mais d'autre part aussi beaucoup plus vaste. Il ne s'agit plus, au moins directement, d'un fait sensible ni d'un objet, d'un effet ni d'une substance. On parle couramment d'un plan surnaturel du monde, d'un ordre surnaturel, d'une économie, d'une destinée surnaturelles. On écrit des traités *De ordine supernatu-*

(1) Cité par L. BRUNSCHVICG, *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 21 mars 1931, *La notion de philosophie chrétienne*, p. 74. — Sens également complexe dans cette définition de Wolf : « ce qui n'est fondé ni dans l'essence et l'activité des corps, et par conséquent pas dans leur nature, ni dans l'essence et l'activité du monde, et par conséquent dans aucune nature ». *Vern. Ged.* I, n. 632.

(2) Édition de 1763. On peut faire la même constatation chez beaucoup d'autres auteurs, et jusque dans la table, très copieuse du *Traité de la vraie religion* de l'abbé BERGIER (édition de 1835). Elle ne serait déjà plus vraie pour MOLINA, *Concordia*... (1595), mais cette exception précoce est significative. Pas d'article *Surnaturel* dans le dictionnaire de philosophie et théologie scolastiques (par Morin) édité par Migne (2 vol. Paris, 1856-57). — Le P. Deneffe, loc. laud., p. 350, remarque que les modernes éditeurs de saint Bonaventure ont noté dans leurs tables *supernaturalis* pour un passage où leur auteur parle bien de la chose, mais sans dire le mot. De même, dans l'Index que le R. P. MARTIN, O. P., a joint à son édition des *Œuvres de Robert de Melun*, t. 1, on lit : « Mérite surnaturel... » ; le mot ne se trouve à aucun des deux passages signalés. (Louvain, 1932, pp. 85, 8 et 60.)

rali (1), on édifie des théories sur les rapports de la nature et du surnaturel.

Dans ces diverses expressions, surnaturel est, essentiellement, un adjectif qualifiant en premier lieu la fin dernière de l'homme et, par l'homme, de la création tout entière. L'homme, dit-on, a une fin surnaturelle, c'est-à-dire qu'il est destiné à l'union divine, à la participation de la Vie trinitaire dans la vision béatifique. Le surnaturel, ce sera donc avant tout *la vision de Dieu.*

Par extension, tout ce qui a rapport à cette fin, tout ce qui s'y rattache à quelque titre — et tout finalement s'y rattache — rentre dans l'ordre surnaturel et peut aussi, à des degrés divers, être appelé surnaturel.

Ce sera d'abord tout ce qui, n'étant pas encore cette fin elle-même, n'étant pas encore la vision ou la « gloire », s'y rapporte néanmoins intrinsèquement, parce qu'il n'en est pas seulement le moyen essentiel mais lui est déjà substantiellement identique : c'est-à-dire, la foi et la grâce. *Gratia, inchoatio gloriae; fides, inchoatio visionis.* « C'est, écrit le Cardinal Dechamps, dans la participation à la connaissance, à l'amour, à la vie de Dieu même, par les moyens qu'Il a voulus, par l'Incarnation, par la Révélation, par la grâce, par les sacrements, par les vertus pleines de grâce en ce monde, et par la lumière de gloire et la vision béatifique dans l'autre, c'est dans cette participation à la vie divine que consistent la destinée surnaturelle de l'homme, l'ordre

(1) PALMIERI, *De ordine supernaturali* (publié en 1910). Cf. infra. Rien de semblable encore, par exemple, dans le monumental Traité de Bergier, en 8 ou en 12 volumes, qui représente l'héritage du XVIII^e^ siècle théologique (La 1^re^ édition est de 1780). Les « déistes » y sont visés d'un bout à l'autre, mais le grand argument qu'on oppose à leur idée d'une « religion naturelle », est que la nature laissée à elle-même engendre l'idolatrie ; la révélation même des mystères n'est pas mise en rapport avec une élévation surnaturelle... — Cependant, la nouvelle terminologie va bientôt triompher ; on en trouve un indice curieux dans VENTURA, *La raison philosophique et la raison catholique* (Paris, 1852), qui, à la p. 439, parle, d'ailleurs en termes vagues, de Dieu comme de la « fin naturelle » de l'homme, et qui signale dans la table des matières ce passag ecomme traitant de « la destinée de l'homme dans l'ordre surnaturel ».

surnaturel lui-même, c'est-à-dire le surnaturel dans sa condition intime, pleine, permanente, le surnaturel dans sa stricte acception » (1). — On parlera donc aujourd'hui constamment de surnaturel, là où les Anciens parlaient de grâce; on traduira par « élévation surnaturelle » ce que beaucoup d'entre eux auraient appelé simplement « don de la grâce », — et ces nouvelles formules ne seront pas sans entraîner au moins quelques nouveautés d'aspect dans la doctrine. Remarquons simplement en passant que notre traité théologique *De Deo elevante* n'est pas seulement tout moderne en fait, mais que, par sa terminologie et par les habitudes de pensée que celle-ci suppose, il ne pourrait être plus ancien.

La révélation positive sera dite également surnaturelle, non seulement parce qu'elle suppose une intervention spéciale de Dieu, un mode miraculeux d'action divine, mais surtout à cause de son objet, parce qu'elle fait connaître à l'homme les réalités de l'ordre surnaturel et parce qu'elle l'introduit ainsi dans un ordre de connaissance qui ne relève pas de la raison naturelle.

Surnaturels encore seront tous les effets que produit l'élévation surnaturelle, soit dans l'âme soit dans le corps ; c'est-à-dire tout ce qui, selon les théologiens, découlait normalement de l'infusion de la grâce sanctifiante avant le péché : dons surnaturels, ou préternaturels, dont le premier est le don de justice.

Enfin on appellera surnaturel tout ce qui se rapporte à la fin dernière même de façon plus lointaine et plus extrinsèque : tel le miracle, et d'autant plus qu'on le liera davantage à l'économie du salut. Si l'on en vient ainsi, par un long détour, à lui appliquer le même mot que jadis, ce n'est donc plus pour la même raison. Plus que dans sa matérialité, c'est dans sa fonction qu'on l'envisage alors. On ne veut plus signifier par là seulement qu'il est un « effet surnaturel », mais qu'il a une finalité surnaturelle, ayant une place à tenir, comme l'enseignait saint Thomas, dans

(1) *Œuvres*, t. 17, p. 173. « Participation de l'être propre et individuel de Dieu, résultant de son union avec la créature », dit le P. Al. Mercier, O. P., *Le Surnaturel* dans *Revue Thomiste*, t. 10 (1902), p. 137. Cf. M. Blondel, *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, s. v. *Surnaturel*, etc.

le processus qui conduit à la fois et finalement à la vision béatifique (1), ou ayant mission de symboliser dans la nature extérieure, selon la belle doctrine augustinienne, que saint Thomas reprend à sa manière, quelque chose de ce qu'est la grâce par rapport à la nature humaine (2). C'est donc une façon d'exprimer qu'il est l'analogue du surnaturel, qu'il ne doit pas être considéré à part de tout l'organisme des réalités surnaturelles, qu'il ne prend son sens et ne joue son rôle que « s'il contribue à « révéler » et à procurer cet ordre surnaturel qu'il ne constitue » d'ailleurs « à aucun degré » (3).

On peut enfin signaler une dernière nuance dans l'emploi du mot. Il servira à désigner la fin elle-même, en tant qu'elle est déjà pressentie, ou du moins négativement déterminée, mais non encore définie parce que pas encore positivement connue par une révélation (4). Ce n'est pas le sens « large » dont parlait

(1) 2^a 2^{ae}, q. 178, a, 1, ad 3^m : « ...Id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale ». *De Veritate*, q. 10, a. 11 : Le miracle n'est pas fait « nisi propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam ». — La terminologie s'imposera d'autant plus qu'on admettra, comme saint Thomas paraît bien le croire d'après ces textes, et comme le professe un de ses plus consciencieux interprètes, que le miracle ne comporte pas seulement une finalité religieuse mais « appartient exclusivement à l'ordre surnaturel, et qu'en dehors de celui-ci il n'aurait pas de raison suffisante ». Al. Van Hove, *Ephemerides theologicae lovanienses*, oct. 1924, p. 588; cf. *La doctrine du miracle chez saint Thomas* (Paris, 1927), p. 127-137; et J. Huby, *De la finalité du miracle*, Recherches de science religieuse, juin-août 1929, p. 298-305.

(2) « Pour annoncer quelque chose de divin », dit saint Augustin, « pour symboliser notre salut », « pour figurer le mystère de la grâce », etc. *Sermo* 124, c. 1, n. 1 (*PL*, 38, 687); *De Genesi ad litteram*, l. 9, c. 18, n. 34 (*PL*, 34, 407), etc. Cf. 2^a 2^{ae}, q. 178, a. 1. — Dans un texte important, trop long pour être cité ici, Cournot joint à des réflexions un peu sceptiques sur le miracle une intelligence assez exacte de son aptitude à symboliser le surnaturel : *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, l. 4, c. 7 (éd. Lévy-Bruhl, Paris, 1911, p. 461).

(3) M. Blondel, Société française de philosophie, séance du 28 décembre 1911 (*Bulletin*, p. 160-161). Cf. Bernard de Sailly, *La notion et le rôle du miracle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 154 (juillet 1907), p. 337-361 ; et J. Wehrlé, *Note sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle*, p. 16 à 24 (extrait de *La Nouvelle Journée*, 10 décembre 1922).

(4) *L'Action* (Paris, 1893), p. 406-407.

Ravaisson, mais c'est un sens nécessairement incomplet, imposé par une réserve de méthode, et qu'il appartient à l'enseignement révélé de parfaire.

Tout cela, quoique préparé dans ses éléments de longue date, est dans sa systématisation quelque chose d'assez nouveau. On voit bien, dès l'aube du XVI^e siècle, un Silvestre de Ferrare appeler la fin de l'homme « finis supernaturalis » (1), mais ce n'est pas sans explications, et une telle manière de parler était loin d'être universelle, loin surtout d'être exclusive. Encore au siècle suivant, parlant de l'état surnaturel, Petau dira : « statum minime naturalem, sed, ut vocant, supernaturalem » : ce *ut vocant* n'est-il inspiré que par un scrupule de puriste (2) ? Tout le monde sait par cœur le texte de Pascal : « De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité ; cela est d'un autre ordre, surnaturel ». Un spirituel du même siècle, François d'Argentan, écrit aussi : « On appelle ce monde de la grâce surnaturel, pour nous faire entendre qu'il est élevé au-dessus de toute la nature » (3). Néanmoins, jusqu'à ces derniers temps, l'usage imposait d'ordinaire un autre sens. Naguère encore, pour éviter des confusions, l'abbé de Broglie se croyait obligé à cette redondance : « le surnaturel de la grâce », et Mgr d'Hulst précisait, par opposition au miraculeux : « le surnaturel théologique ».

Aujourd'hui, ces précautions seraient peut-être moins nécessaires. Le nouveau sens a désormais acquis plein droit de cité. Quelles que soient les divergences de détail dans la terminologie de l'un ou l'autre théologien, ou surtout la différence des perspectives dans leurs exposés, il est universellement reçu. Nous y retrouvons, unifiées et transposées, les deux accep-

(1) *In C. Gent.*, l. 3, c. 51 : « Visio divinae essentiae dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturae principiis pervenire ».

(2) *De opificio sex dierum. Opera*, éd. Vivès, t. 4, p. 226. Cf. p. 225 : « Status natura praestantior, quem « supernaturalem » scholae nominant ». Même façon de parler dans VASQUEZ, *In* 1^am 2^ae, t. 1 (q. 599), p. 215 : « Cum ... ipsa visio sit effectus ordinis, quem vocant supernaturalem ».

(3) *Grandeurs de Jésus-Christ*, nouvelle édition (Valence, 1837), t. 3, p. 92.

tions primitives du mot, celle qui lui vient de sa filiation grecque et celle qu'il hérita plutôt du latin. — C'est en effet à un double titre que la fin de l'homme est qualifiée de surnaturelle. Elle l'est dans sa réalité, dans sa substance, qui est divine : le surnaturel est le divin, et l'élévation surnaturelle de la créature est identiquement sa divinisation. Mais aussi la fin de l'homme est surnaturelle dans sa forme, dans son mode, dans le caractère qu'elle offre de dépasser la nature, soit la nature humaine, soit toute nature créée, ou même créable ou concevable. Et par la dernière de ces précisions, le second sens rejoint le premier, le surnaturel relatif rejoint le surnaturel absolu. Le surnaturel est donc ainsi nommé à la fois parce qu'il est divin et parce qu'il est gratuit, mais ces deux raisons n'en font qu'une en fin de compte, l'absolument gratuit coïncidant nécessairement avec le divin.

Avant de chercher à nous rendre compte de l'évolution que nous venons de constater, deux brèves remarques ne seront pas inutiles.

Notons d'abord que, malgré les anticipations relevées par exemple chez un Cyrille d'Alexandrie, malgré des textes isolés chez les Scolastiques, où le sens du mot surnaturel se trouve coïncider avec celui d'aujourd'hui, une étude sur le surnaturel doit amener celui qui l'entreprend à explorer bien des doctrines où le mot même ne figure pas. Ici plus qu'ailleurs il faut faire effort pour discerner les choses par delà les mots. D'une part, on ne s'étonnera pas d'un vocabulaire à première vue déconcertant : ainsi, tandis que nous définissons le surnaturel avant tout par la fin dernière, cette fin était précisément dite naturelle par plus d'un ancien, — non sans doute pour signifier qu'elle nous fût connaturelle (1), mais pour faire entendre qu'elle était vraiment la fin de la nature, objet de son désir foncier (2). Et

(1) Cf. Saint Thomas, 1ª, q. 12, a. 4.

(2) On s'étonne de trouver sous la plume d'un représentant officiel du thomisme des assertions comme celle-ci : « (Plusieurs articles récents sur le désir de voir Dieu) reviennent à dire avec les augustiniens du XVIIIe siècle,

ne voyons-nous pas l'expression de « droit naturel » désigner chez un Grégoire IX le droit divin fondé sur l'Écriture, par opposition formelle au « droit simplement positif » qui se compose des lois promulguées par des hommes (1)? D'autre part, on saura discerner, traité avant la lettre, et non *per transennam* mais *ex professo*, le problème du surnaturel en des endroits qui pourraient échapper à une enquête trop littérale, par exemple dans les spéculations sur l'homme fait à l'image et à

Noris et Berti : la vision intuitive de Dieu est notre fin dernière naturelle *quoad appetitionem*, mais elle est notre fin dernière surnaturelle *quoad consecutionem et quoad media quibus obtinetur*. Cette manière de voir, qui se rapproche du baianisme, ne conserve une certaine distinction de l'ordre de la nature et de celui de la grâce, qu'en niant le principe de finalité ». *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu ? Angelicum*, jun. 1931, p. 142, note. C'est ici la pensée même de saint Thomas que le R. P. Garigou-Lagrange incrimine (cf. 1^a, q. 62, a. 1; q. 12, a. 1, etc.), et déjà celle de saint Albert le Grand : « quod simpliciter est finis, scilicet statum gratiae et gloriae », *In Sent.* 2, d. 18, a. 7; et ce sont les termes mêmes dont use saint Robert Bellarmin, fidèle disciple de saint Thomas sur ce point et rude adversaire de Baius : « Respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem », *De Gratia*, l. 1, c. 7 (*Controv.*, éd. Vives, t. 5, p. 191). Soto est encore plus catégorique : « Profecto ita censeo, quod finis ille simpliciter nobis sit naturalis; neque definierim finem naturalem esse illum quem possimus naturaliter assequi, sed illum, quem appetimus naturaliter », *De natura et gratia*, l. 1, c. 1; « Illa (visio Dei) est noster naturalis finis, in quem naturaliter ferimur », *In Sent.* 4, disp. 49, q. 2, a. 1. Soto avait soin de faire observer que son opinion faisait écho à la fois à Scot et à saint Thomas. De fait Scot parle à peu près comme Bellarmin : « Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum », *Opus oxoniense, Prol.*, q. 1, n. 12; cf. *In Sent.* 4, d. 9, q. 10. Et il est ainsi tout simplement fidèle, de son côté, à la tradition bonaventurienne. « Anima... beatificabilis, avait écrit saint Bonaventure, quoad aptitudinem a natura, sed quoad completionem a gratia », *In Sent.* 2, d. 29, a. 1, q. 1; et encore, *ibid.*, q. 2 ad 4^m : « Finis creaturae rationalis est summum bonum, quod est supra naturam ». Il serait facile d'allonger sans mesure la liste des textes analogues, qui attestent, par delà bien des divergences, un imposant accord sur un point essentiel. Longtemps on a dit moins volontiers *finis supernaturalis* que *beatitudo supernaturalis*, (cependant, 1^a 2^e, q. 62, a. 3, et q. 63, a. 3) : c'est que la béatitude se définit par son objet, tandis que la fin se dit par rapport au sujet. — Saint Thomas dit tout, au fond, dans sa brève formule : « Non est aliquid naturae, sed naturae finis ».

(1) *Décrétales*, c. 11, 10, Cf. René Wehrlé, *De la coutume dans le droit canonique*, Paris, 1928, p. 111-112.

la ressemblance de Dieu — de la Trinité, — ou dans les questions consacrées à la béatitude. Et sans doute n'a-t-on pas tiré tout le parti possible, dans les discussions récentes en ces matières, des richesses doctrinales offertes par les Pères grecs, comme on s'est peut-être trop pressé de dire que dans l'œuvre de saint Augustin la distinction de la nature et du surnaturel ne se montrait pas encore dans tout son jour : simplement, elle s'y exprime en d'autres mots et se comprend d'une autre façon que dans des théories plus récentes. — Le problème du surnaturel apparaîtra de la sorte très ancien pour le fond, quoique très moderne dans sa forme et dans sa lettre ; mais par ailleurs, si extérieure que soit cette nouveauté, elle résulte d'une évolution des termes qui doit nous faire soupçonner un changement dans les perspectives et nous avertir de difficultés inédites auxquelles il faudra parer dans les essais de synthèse.

On doit reconnaître en second lieu qu'il est pratiquement impossible, aujourd'hui encore, de s'en tenir en cette matière à une terminologie rigoureusement précise et fixée, à un sens *ne varietur*. Car la notion de surnaturel est au nœud de trop de questions complexes, et elle ne peut faire autrement que de se modeler, au moins dans une certaine mesure, sur la notion corrélative de nature, elle-même en évolution constante. Au reste, peut-être est-ce là, plutôt qu'un mal nécessaire, une sauvegarde pour la vie de la pensée. Précisément à propos de ce mot de nature, Lachelier faisait une observation profonde : il peut être bon, disait-il, de « ne pas tant distinguer et spécifier les sens, et (de) laisser un même mot évoluer librement de l'un à l'autre, pourvu qu'on *sente*, entre tous ces sens, des rapports de filiation et une identité fondamentale. Les mots d'une langue ne sont pas des jetons, et ils ont eux-mêmes une φύσις. Ils n'ont pas un nombre déterminé de sens ; il y a en eux, comme dans tout ce qui est vivant, de l'infini » (1).

(*A suivre*)

HENRI DE LUBAC, S. I.
Professeur à la Faculté de théologie de Lyon

(1) *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, s. v. Nature.

Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ

(Suite)

III. — Établissement du royaume messianique

L'établissement du royaume messianique est avant tout l'œuvre de Dieu. Cette idée est accusée en deux manières : presque toutes les descriptions attribuent à une intervention divine directe les divers actes rédempteurs ; si Dieu se sert d'intermédiaires, du Messie et de son précurseur, ces personnages ne sont que ses instruments, n'ont de pouvoir que celui qu'il leur accorde et d'ailleurs leur rôle est si secondaire et si effacé. Aussi bien c'est surtout à Dieu que convient et qu'est donné le titre de rédempteur :

Célèbre Yahwé, car il est bon, car sa miséricorde est éternelle. Qu'ainsi disent les rachetés de Yahwé, ceux qu'il a rachetés des mains de l'ennemi (Ps. cvii, 1, 2)... R. Berekia (vers 340) disait au nom de R. Helbo (vers 300) lequel disait au nom de R. Samuel (mort en 254 ou 257) : Qui désigne-t-il par « que disent les rachetés de Yahwé » ? Dis : ce sont les Israélites ; c'est ce qu'explique Isaïe (xxxv, 10) : « Et les rachetés de Yahwé reviendront ». Et non les rachetés d'Elie, et non les rachetés du roi Messie, mais les rachetés de Yahwé : c'est pourquoi il est dit : les rachetés de Yahwé (*Midrach* Ps. cvii, 1, p. 461).

La restauration nationale doit comprendre deux actes : le retour des exilés dans leur patrie et, comme condition préliminaire, Israël doit être affranchi du joug des nations, ce qui suppose qu'elles seront dépossédées violemment, soit par des guerres, où elles seront défaites, soit par des punitions divines qui les anéantiront. Quelle part le Messie prend-il à ces opérations ?

Manifestation du Messie.

Puisque le Messie doit être un des principaux artisans de la restauration nationale, il convient qu'il apparaisse avant qu'elle ne commence et que cette manifestation prenne toutes les allures d'une investiture solennelle. Sur ces deux points les données, plutôt imprécises et flottantes, de la tradition juive nous montrent encore combien secondaire et effacé est le rôle qu'elle assigne au Messie.

Nous avons vu que, suivant les Paraboles d'Hénoch, l'Elu n'est révélé que pour le Jugement dernier et le discernement des élus. Représentation déconcertante aussi celle que nous lisons dans le livre des Songes du même Hénoch. Après le triomphe des Hasmonéens et le jugement où sont châtiés les chefs prévaricateurs de la nation et les israélites apostats et infidèles, Dieu établit la nouvelle Jérusalem :

Et je me levai pour voir jusqu'à ce qu'il plia cette vieille maison (le temple) et on emporta toutes les colonnes ; et toutes les poutres ainsi que les ornements de cette maison furent pliés avec elles, et on les emporta et on les jeta dans un lieu à droite de la terre. Et je vis jusqu'à ce que le Seigneur des brebis apporta une nouvelle maison, plus grande et plus élevée que la première, et il la dressa à la place de la première qui avait été pliée. (Conversion des gentils... résurrection des israélites (?)).

Et je vis qu'un taureau blanc (le Messie) naquit et ses cornes étaient grandes, et toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel (gentils) le craignaient et le suppliaient en tout temps. Et je vis jusqu'à ce que furent changées toutes leurs espèces, et ils devinrent tous des taureaux blancs, et le premier au milieu d'eux devint un buffle (et ce buffle était un grand animal) et il avait sur la tête de grandes cornes noires, et le Seigneur des brebis se réjouit sur lui et sur tous les taureaux (XC, 28-38).

Le Messie n'apparaît qu'une fois accomplis tous les actes de la consommation, pour jouir au milieu des siens, transformés à son image, de la félicité dernière. Nous retrouvons ailleurs aussi cette conception, en particulier dans l'apocalypse d'Esdras :

Et voici que le temps viendra où se produiront les signes que je t'ai prédits. Et l'épouse (cité) maintenant invisible apparaîtra et se révèlera la terre maintenant cachée. Et quiconque aura été préservé des maux que je t'ai prédits, verra mes merveilles. Car sera révélé (mon fils) le Christ avec ceux qui sont avec lui et il procurera de la joie aux survivants pendant 400 (variante : 30) ans. Et après ces années (mon fils) le Christ mourra et aussi tous les hommes en qui est le souffle de vie ; et le siècle retournera au silence antique pendant sept jours... (VII, 26-30).

La conception logique exigerait que le Messie apparût dès la première heure de la rédemption afin d'en diriger tous les actes ; c'est dans ce sens que l'auteur du Psaume dit à Dieu :

Vois, Seigneur, et suscite-leur leur Roi, fils de David,
à l'époque que tu connais, ô Dieu,
pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur,
et ceins-le de la force, pour briser les princes injustes.
...de manière à détruire les païens impies
d'une parole de sa bouche (*Psaume de Salomon* XVII, 23, 27) (1).

Les rabbins, qui font intervenir le Messie dans tous les actes de la restauration, supposent aussi que sa manifestation se place dès le début de l'ère messianique.

Cette manifestation du Messie, on conçoit qu'elle se produira, soit en une forme très humble, soit d'une manière extraordinaire. Les Juifs n'avaient pas pu ne pas remarquer la prophétie de Zacharie (IX, 9) :

Voici que ton roi vient à toi ;
...il est humble, monté sur un âne
et sur un poulain, petit d'une ânesse.

D'où la croyance, attestée depuis le milieu du second siècle, que le Messie viendra sur un âne. De nombreuses sentences font allusion à cette croyance (*Genèse rabba*, 75 et 98 sur XXXII, 6 et XLIX, 11, p. 893 et 1260 : rabbins vers 150 ; *Berakhôth* 57 a,

(1) Traduction de VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Introduction, texte grec et traduction, Paris, 1911.

baraitha ; etc.). Cependant la vision de Daniel du fils de l'homme venant sur les nuées suggérait la possibilité d'un autre mode de manifestation. Dans une discussion du milieu du troisième siècle sur les formes que prendra l'avènement messianique, R. Josué b. Levi rapproche le texte de Daniel et celui de Zacharie et conclut : s'ils sont justes, il viendra sur les nuées du ciel, sinon sur un âne, et aussitôt après on cite un mot du roi Sapor, offrant un cheval blanc à R. Samuel afin de remplacer l'âne, « sur lequel vous dites que viendra le Messie » (*Sanhedrin*, 98 a) : on tenait donc plus ordinairement pour l'avènement humble. Nous savons qu'Elie oindra le Messie quand il viendra, nous ignorons dans quelles conditions.

D'après une tradition, plusieurs fois attestée depuis le début du troisième siècle, et qui se trouve en partie dans les assertions de Tryphon (*Dialogue* VIII, 4 ; CX, 1) : le Messie, après son apparition, resterait caché pendant quarante-cinq jours, ou tout au moins disparaîtrait et resterait inconnu (*Pesiqta rabbati* 72, *Jér. Berakhôh* II, 4, 5 a, etc.).

Les nations réduites.

Comment les nations seront-elles amenées à rendre aux Israélites la liberté afin qu'ils reconstituent en terre sainte la nation sainte ? Dans certaines descriptions le retour de l'exil et la reprise de l'existence nationale sont représentés comme s'accomplissant pacifiquement. Le plus souvent, toutefois, les nations desserrent leur étreinte, soit parce qu'elles sont vaincues en des guerres décisives, soit parce qu'elles sont frappées de graves châtiments et en quelque sorte détruites. Lisons quelques descriptions de la première manière.

Dans le livre des Songes d'Hénoch, avant le grand jugement qui inaugure l'âge messianique, les Juifs reçoivent une grande épée pour combattre les nations persécutrices : ils les mettent en fuite et Dieu achève leur déroute en les engloutissant dans la terre (XC, 19, 18).

Dans les psaumes de Salomon, c'est le Messie qui frappe les ennemis, mais le texte assez lâche semble attribuer cette action tout autant à Dieu qu'à son représentant, et par ailleurs l'activité vengeresse du Messie est de forme bien peu guerrière :

Suscite-leur leur Roi, fils de David...
et ceins-le de la force, pour briser les princes injustes.
Purifie Jérusalem des païens qui la foulent, en les perdant...
de manière à briser avec une verge de fer toute leur substance,
de manière à détruire les païens impies
d'une parole de sa bouche (Messie)
enfin, de manière à reprendre les pécheurs
par la parole de leur cœur (XVII, 23, 25-28).
Que Dieu purifie Israël pour le jour de la miséricorde
pleine de bénédiction
pour le jour de son choix où il suscitera son Christ (XVIII, 6).

Le Messie des Apocalypses d'Esdras et de Baruch est autrement terrible, mais pas toujours beaucoup plus belliqueux. Par exemple, l'être à figure d'homme qui monte de la mer voit se réunir contre lui les nations et, du haut du mont Sion, il les reprend et les détruit « sans lever la main, ni prendre une épée ou tout autre instrument de guerre », mais seulement par le souffle embrasé de sa bouche (4 *Esdras* XIII, 8-11, 33-38). Les rabbins abandonnent l'activité guerrière presque entièrement au Messie d'Ephraïm ; R. Eliezer (vers 90) dit que c'est Israël qui se vengera d'Edom (Rome) suivant *Ezech.* XXV, 14 (*Lévitique rabba* 34, 11) ; d'autres rabbins du second siècle assurent qu'au temps du Messie, comme dans les temps passés, les anges protecteurs d'Israël (*Dan.* XII, 1) détruiront leurs ennemis (*Exode rabba* 18, 5).

Nous voyons combien volontiers aux opérations guerrières se joignent ou se substituent des actions punitives, destinées à détruire les nations, actions qui prennent souvent la forme d'un jugement et qui sont exercées, soit par Dieu, soit par les anges soit par le Messie, soit même par les Israélites.

La peine, dont le plus souvent sont châtiées les nations, est la peine du feu, la peine eschatologique de la Géhenne :

Dans ces jours les rois de la terre et les puissants qui possèdent l'aride auront le visage abattu à cause de l'œuvre de leurs mains, car au jour de leur angoisse et de leur affliction, ils ne se sauveront pas. Je les livrerai aux mains de mes élus ; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau, ainsi ils brûleront devant la face des saints, et ils seront submergés devant la face des justes ; on n'en trouvera plus trace (Hénoch, XLVIII, 8, 9).

Cela se comprend dans cette perspective tout eschatologique ; mais même dans un Messianisme terrestre comme celui des Sibylles, Dieu envoie contre ses ennemis des épées enflammées, fait apparaître l'érèbe sombre, juge les hommes par la guerre, l'épée, par le feu et le soufre venant du ciel... (*III Sibylles*, 673, sq., 690, sq., 761...).

La forme eschatologique de ces châtiment des nations apparaît également dans une expression et une idée qui revient souvent : les nations seront détruites, anéanties, sans qu'il en reste aucune trace.

Cette suppression n'est pas à entendre au sens littéral puisque, dans presque toutes les descriptions de l'ère messianique, les nations trouvent place, soit qu'elles se soumettent à Israël et se joignent à lui pour honorer le Dieu unique, soit qu'elles le combattent.

Retour de l'exil : Israël reconstitué.

Une fois écartées les nations qui ont asservi Israël, celui-ci pourra renaître à la vie nationale. Nous pouvons distinguer trois moments dans la reconstitution de la nation : l'affranchissement, le retour de l'exil, l'inauguration du nouvel ordre de choses.

La libération est l'élément indispensable, celui qui caractérise les temps messianiques, suivant le dicton, souvent répété, de R. Samuel, qui exprime l'opinion commune, bien qu'on se divise sur la réalisation du principe :

R. Samuel († 257) disait : entre ce siècle et les jours du Messie il n'y a de différent que la servitude des empires, suivant qu'il est

dit (*Deut.* XV, 11) : car il ne cessera pas d'y avoir des pauvres au milieu de vous (*Berakhôth* 34 b).

C'est de cet acte que la restauration messianique tire son nom de guella, rédemption ; c'est cette libération que réclament les prières juives : cette espérance et cette supplication ouvrent les récits évangéliques : Zacharie chante aussi le salut que Dieu leur accorde :

> Pour nous sauver de nos ennemis
> et de la main de tous ceux qui nous haïssent...
> Afin que nous puissions, délivrés de toute crainte,
> et affranchis de la main de nos ennemis,
> le servir en sainteté et justice... (*Luc.* I, 71, 74).

C'est Dieu lui-même qui affranchira son peuple, comme il l'a affranchi de la servitude égyptienne, mais cette fois la libération sera définitive : on en donne pour preuve cette exégèse vraiment rabbinique :

> Au futur à venir on chantera un cantique. Tous les cantiques chantés dans le passé sont désignés d'un nom féminin : car de même qu'une femelle enfante, ainsi les saluts passés ont été suivis d'une servitude, mais le salut futur ne sera pas suivi d'une servitude : c'est pour cela qu'il est désigné d'un nom masculin, suivant qu'il est dit (*Jér.* XXX, 6) : demandez et voyez si un mâle enfante : pourquoi vois-je tout mâle avec ses mains sur ses flancs ? De même qu'un mâle n'enfante pas, de même le salut qui se produira ne sera pas suivi d'une servitude, suivant qu'il est dit (*Is.* XLV, 17) : (Israël est sauvé) d'un salut éternel : vous n'aurez ni honte ni confusion à jamais (*Mekhilta Ex.* XV, 1, p. 118).

Le retour de l'exil est une des parties essentielles et les plus caractéristiques de la restauration. Depuis des siècles les Juifs vivent dispersés, jetés hors de Palestine par les Assyriens ou les Babyloniens, ou s'expatriant eux-mêmes pour gagner plus largement leur vie : c'est ainsi que la plus grande fraction de la nation vit dans la dispersion ; et cependant la nation sainte ne peut être reconstituée que dans la terre sainte, autour du Temple. De là la place si considérable que le rassem-

blement et le retour de la dispersion tiennent dans les espérances et dans les prières messianiques, déjà chez les prophètes et dans les Psaumes inspirés, plus tard dans la littérature post-biblique, surtout chez les rabbins. On chantait dès avant la ruine du Temple :

Sonne la grande trompette pour notre liberté et lève l'étendard pour rassembler nos dispersions. Béni sois-tu Ya, qui rassembles les exilés de son peuple Israël.

Et un juif pieux écrivait un demi-siècle avant Jésus Christ :

Trompettez dans Sion de la trompette qui signale les fêtes ;
Publiez dans Jérusalem le cri du messager de joie (évangéliste),
disant que Dieu a eu pitié d'Israël en le visitant.
Debout, Jérusalem, sur la hauteur et vois tes enfants,
venus de l'Orient et du Couchant,
réunis par le Seigneur.
Du nord voici qu'ils viennent en la joie de leur Dieu,
des îles au loin Dieu les a rassemblés.
Il a abaissé les hautes montagnes, les nivelant pour eux ;
les collines se sont enfuies à leur arrivée,
les bois les ont ombragés dans leur passage ;
Dieu a fait pousser pour eux toute espèce de bois odoriférant,
afin qu'Israël passât assisté de la gloire de son Dieu....
Que le Seigneur accomplisse ce qu'il a promis à Israël et Jérusalem!
Que le Seigneur relève Israël par son nom de gloire!
(*Ps. Salomon* XI).

L'auteur du retour de l'exil, c'est Dieu lui-même : le plus souvent cet acte n'est attribué qu'à lui seul ; plus rarement au Messie :

Alors il rassemblera le peuple saint,
qu'il conduira avec justice (*Ps. Sal.* XVII 28).

Tous les Israélites dispersés seront rassemblés et ramenés ; plus tard on se demandera si les dix tribus, que l'exil avait probablement détachées de la vraie religion, reviendront : le pseudo-Esdras affirme : c'est le Messie qui rassemblera cette multitude qui s'était réfugiée au delà de l'Euphrate, afin de

pouvoir y garder ses lois ; Dieu arrêtera le cours du fleuve pour qu'ils puissent le passer et revenir (XIII, 39-47).

Nous avons là une première mention des prodiges qui marqueront le retour : la seconde délivrance, qui reproduit la première, sera accompagnée de prodiges semblables, sinon plus considérables.

Voici un de ces miracles, le retour sur les nuées, qu'on déduit des Ecritures :

C'est un principe que Dieu guérit par le même moyen qu'il a causé la blessure. Et de même que le Saint, béni soit-il, a exilé Israël, par des nuages, suivant qu'il est dit (*Lamentations*, II, 1) : « Comment le Seigneur, dans sa colère, a-t-il couvert d'un nuage la fille de Sion ? », de même il les rassemblera par des nuages, suivant qu'il est dit (*Is.* LX, 8) : « Qui sont ceux-là qui volent comme des nuages et comme des colombes vers leur colombier ?» (*Mekhilta Ex.* XIV, 24, p. 108).

Tradition ancienne, puisque le rédacteur du livre d'Hénoch a inséré dans le *Livre des Paraboles*, où il donne l'impression d'un bloc erratique, le morceau suivant :

Et il arriva après cela que je vis une autre armée de chars, sur lesquels étaient montés des hommes ; et ils allaient sur les vents de l'orient et de l'occident jusqu'au midi. On entendait le roulement de leurs chars et lorsque ce tumulte se produisit, les saints s'en aperçurent du ciel ; la colonne de la terre fut ébranlée de sa base et on l'entendit d'une extrémité du ciel à l'autre pendant un jour (LVII).

IV. — Les jours du messie.

Cette expression désigne, moins l'ère messianique, que l'état de félicité qu'apportera ce temps.

Sur la condition des choses, des hommes et de la nation, en ces temps, les sentiments de l'âme juive oscillent entre deux conceptions : nous connaissons la sentence de R. Samuel sur la servitude des nations, qui est le seul élément différenciant de ce siècle les jours du Messie : or ce principe n'est presque jamais rappelé sans soulever des objections. C'est que le mirage eschatologique occupait quantité d'esprits : ils

auraient voulu que les temps si impatiemment attendus fussent des temps prodigieux, tout remplis de surnaturel. Évidemment c'est cette tendance populaire qui devait l'emporter, l'appétit du merveilleux : et, en effet, les temps messianiques sont bien des fois décrits avec les couleurs qui conviennent à l'époque qu'ouvre la résurrection. Cette confusion se traduit par une confusion correspondante de vocabulaire : on applique parfois aux temps messianiques l'expression qui désigne la récompense de l'au-delà, le « siècle à venir », et très souvent l'expression, le « futur à venir », qui embrasse tout le futur indéfini, surtout la période qui doit suivre la consommation des temps.

Avant d'exposer, dans le détail, les différents aspects du règne messianique, transcrivons trois textes ou séries de textes, qui représentent les divers types de messianisme qui furent professés. Nous trouvons le premier type dans les Psaumes de Salomon, dans le grand psaume messianique : ce morceau, qui prolonge fidèlement la ligne de la doctrine prophétique, dépeint un messianisme presque aussi humain que celui que définissait R. Samuel ; il y est fait une grande place au Messie ; le point de vue moral et spirituel prédomine ; l'horizon reste centré autour d'Israël, mais large accueil est accordé aux nations : nationalisme et universalisme.

23 Vois, Seigneur, et suscite-leur leur roi, fils de David,
au moment que tu as prévu, toi, ô Dieu,
pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur.
28 ... Il rassemblera le peuple saint qu'il dirigera avec justice, et il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu.
29 et il ne laissera pas l'injustice séjourner à nouveau en leur sein et aucun homme sachant le mal n'habitera avec eux.
30 Car il saura que tous sont les enfants de leur Dieu,
et il les répartira en leurs tribus dans le pays;
31 et métèque ni étranger ne résidera plus chez eux.
Il jugera peuples et nations dans la sagesse de sa justice.
(diapsalma = pause)
32 Et il aura les peuples des nations pour le servir sous son joug,
et il glorifiera le Seigneur à la vue de toute la terre.

33 Et il purifiera Jérusalem en sanctification, comme il était jadis,
34 de sorte que les nations viendront de l'extrémité de la terre
pour voir sa gloire,
en apportant comme offrandes les fils défaillants de la cité,
35 et pour voir la gloire du Seigneur dont Dieu l'a glorifiée.
Et lui, en roi juste et instruit par Dieu, régnera sur eux,
36 et en ses jours il n'y a pas d'injustice en leur sein :
car tous sont saints et ils ont pour roi le Christ (du) Seigneur.
37 En effet, il ne mettra pas son espérance dans les chevaux,
les cavaliers et les arcs
et il ne se procurera pas des quantités d'or ou d'argent en
vue de la guerre;
ni il ne rassemblera des foules, comme son espérance pour le jour
de la guerre.
38 Le Seigneur, lui-même, est son roi, son espérance à lui qui
est puissant par son espérance en Dieu.
Et il aura pitié de toutes les nations qui se tiendront
devant lui pleines de crainte.
39 Car il réduira la terre par la parole de sa bouche à jamais.
40 Il bénira le peuple du Seigneur en sa sagesse, avec joie.
41 Quant à lui, il sera pur du péché,
afin de gouverner des peuples considérables,
de confondre les princes et d'exterminer les pécheurs par la
force de sa parole.
50 Heureux ceux qui vivront en ces jours,
pour voir le bonheur d'Israël en la réunion des tribus :
que Dieu le fasse!
51 Que Dieu hâte sa miséricorde sur Israël!
Il nous délivrera de la souillure d'ennemis impurs.
Le Seigneur est notre roi à jamais et toujours!

Nous empruntons le second type à l'Apocalypse de Baruch : c'est le type dans lequel se complaisent les imaginations juives : terre prodigieusement transformée, vie sans fin dans les délices d'un nouveau paradis terrestre; le rôle du Messie est encore bien marqué mais déjà plus réduit; le point de vue nationaliste est plus accusé, mais faisant encore place à un universalisme restreint.

Et il arrivera après que sera accompli tout ce qui doit arriver en ces parties, alors commencera à être révélé le Messie. Et sera révélé de son lieu Behemot et Leviathan montera de la mer : tous deux monstres immenses que j'ai créés au cinquième jour de la création et que j'ai gardés jusqu'en ces temps; et alors ils seront en nourriture à tous ceux qui resteront. Et la terre aussi donnera ses fruits un pour une myriade... (XXIX, 3-5).

Et il arrivera, après qu'il aura humilié tout ce qui est dans le monde, il s'assiéra en paix à jamais sur le trône de sa royauté. Alors sera révélée la joie et le repos apparaîtra. Et alors la guérison descendra en rosée et l'infirmité s'éloignera et l'inquiétude et l'angoisse et le gémissement passeront loin des hommes et viendra l'allégresse dans toute la terre. Et, en effet, on ne mourra plus prématurément, et n'arrivera plus soudainement aucune adversité. Et les jugements et les accusations, et les vengeances et le sang, et les passions et l'envie, et la haine et tout ce qui leur ressemble iront à la condamnation et disparaîtront. Car c'était tout cela qui emplissait le monde de maux et à cause de tout cela grandement était troublé le cours de la vie des hommes. Et de la forêt viendront les fauves et ils serviront les hommes; et l'aspic et les dragons sortiront de leurs trous pour se soumettre aux enfants. Et alors également les femmes enfanteront sans douleur, et elles ne seront plus torturées quand elles donneront les fruits de leurs entrailles (LXXIII).

Et il arrivera en ces jours, les moissonneurs ne se fatigueront pas ni ne peineront ceux qui construiront : car d'elles-mêmes les œuvres courront avec ceux qui les font en grande tranquillité. Car ce temps est la fin de ce qui est corruptible et le commencement de ce qui n'est pas corruptible. Aussi toutes les choses susdites y seront; aussi, loin est-il des maux et proche de ceux qui ne meurent pas... (LXXIV, 1-3).

Nous empruntons le troisième type au livre des Paraboles d'Hénoch, afin de n'omettre aucune des courbes que la spéculation messianique pouvait dessiner ; félicité toute céleste qui ne pouvait satisfaire entièrement des hommes, estimant que, dans une bonne économie de rétribution, les récompenses matérielles ne doivent pas faire défaut. C'est pour cela que le Messianisme des Paraboles d'Hénoch ne se retrouve guère

que dans quelques apocryphes, qui présentent un Messianisme eschatologique et plus ou moins transcendant.

Nous avons vu l'Élu juger les hommes, châtier les impies et se choisir les élus ; il n'a plus ensuite qu'à vivre tranquillement avec eux d'une vie ralentie, dans une quiétude pacifique.

En ce jour, je ferai habiter mon Élu au milieu d'eux, et je transformerai le ciel et je le ferai bénédiction et lumière pour l'éternité. Et je transformerai l'aride et je la ferai bénédiction ; et j'y ferai habiter mes élus ; mais ceux qui ont commis le péché et le crime ne la fouleront pas. Car moi, j'ai vu et j'ai rassasié de paix mes justes, et je les ai fait habiter devant moi ; mais le jugement des pécheurs s'est approché de moi afin que je les fasse disparaître de la face de la terre (XLV, 4-6).

Les justes seront dans la lumière du soleil et les élus dans la lumière d'une vie éternelle ; et les jours de leur vie seront sans fin, les jours des saints seront sans nombre (LVIII, 3).

Mais les justes et les élus seront sauvés en ce jour, et ils ne verront plus désormais la face des pécheurs et des méchants. Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux et avec ce fils de l'homme ils mangeront, ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles. Et les justes et les élus se lèveront de la terre, ils cesseront de baisser la face, et ils revêtiront des vêtements de gloire. Et tels seront vos vêtements : des vêtements de vie de la part du Seigneur des esprits, et vos vêtements ne vieilliront pas, et votre gloire ne passera pas devant le Seigneur des esprits (LXII, 13-16).

La durée des temps messianiques

Sur ce point ne pouvait manquer de jouer la tendance invincible, poussant à situer les conditions du règne messianique hors du cadre et de l'ordre naturel et à le transformer inconsciemment en une béatitude immuable.

Dans la première description messianique du Pseudo-Esdras, les quatre cents ans de vie accordés aux justes, suivant la version la plus accréditée (VII, 28 — le syriaque dit trente) dépassent les limites ordinaires. Dans les Apocryphes, la plupart des représentations ne mettent pas de fin aux temps messia-

niques ; ceux qui fixent des chiffres les donnent si larges qu'ils semblent pratiquement supposer une période indéfinie : ainsi les Jubilés font durer mille ans leur âge d'or, messianisme national, mais sans Messie (XXIII, 27) ; encore plus large est la première partie d'Hénoch :

Alors tous les justes échapperont et demeureront vivants jusqu'à ce qu'ils aient engendré mille enfants, et tous les jours de leur jeunesse et de leur vieillesse s'achèveront dans la paix. Et dans ces jours la terre entière sera cultivée dans la justice ; et elle sera entièrement plantée d'arbres et remplie de bénédiction. On plantera sur elle tous les arbres d'agrément ; on y plantera des vignes et la vigne qui y sera plantée donnera du vin à satiété ; et toute graine semée sur elle produira mille mesures pour une et une mesure d'olives produira dix pressoirs d'huile... Et la terre sera pure de toute corruption, de tout péché, de tout châtiment et de toute douleur... (X, 17-22).

Nombre de rabbins proposent des chiffres précis, et souvent assez bas, pour la durée du temps messianique ; je croirais volontiers que nous n'avons là que des exercices d'école, des promesses exégétiques, auxquelles leurs auteurs ne devaient pas attacher grande importance, puisque le même rabbin, Eliezer, arrive à quatre données différentes.

« Yahwé est en guerre contre Amalec de génération en génération » ; les rabbins se demandent ce que signifient ces derniers mots; R. Eliezer (vers 90) y voit la génération du Messie qui durera trois générations suivant le texte du Ps. LXXII, 5 : Qu'on te révère tant que subsisteront le soleil et la lune de génération en générations (le premier mot au singulier compte pour un, le second au pluriel compte pour deux) (*Mekhilta Ex.* XVII, 16, p. 187).

On rapporte comme une tradition que R. Éliezer disait : les jours du Messie durent quarante ans et il le prouve une première fois par le Psaume XCV, 10 : pendant quarante ans j'eus cette génération en dégoût. Il le prouve encore par deux autres textes conjugués : Il t'a humilié, il t'a fait avoir faim, il t'a nourri (de la manne) (*Deut.* VIII, 3) ; Réjouis-nous autant de jours que tu nous as humiliés

(*Ps.* XC, 15) (*Sanhedrin* 99 a ; voir là d'autres supputations de divers rabbins, déduites aussi de textes bibliques).

R. Éliezer disait : les jours du Messie durent quatre cents ans : car il est écrit (*Gen.* XV, 13) : (tes descendants) seront en servitude et on les opprimera pendant quatre cents ans ; et il est écrit (*Ps.* XC, 15) : réjouis-nous autant de jours que tu nous as humiliés (*Pesiqta rabbati* 4 a).

« Réjouis-nous autant de jours que tu nous as humiliés »... autant que les jours du Messie : et combien de temps durent les jours du Messie ? R. Èliezer disait : mille ans, suivant qu'il est dit (*Ps.* XC, 4) : car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il passe. R. Josué (son interlocuteur habituel) dit : deux mille ans, suivant qu'il est dit (*ibid.* 15) : autant que les jours où tu nous as humiliés, soit deux jours : et un jour pour le Saint, béni soit-il, est de mille ans, suivant qu'il est dit : mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier, quand il passe (*Midrach* du *Ps.* XC, 17, p. 393).

Il serait naïf de prendre au sérieux ces jeux d'exégèse arithmétique ; nous voyons d'ailleurs qu'on arrive à des chiffres considérables, supposant une durée indéfinie ; c'est ce que dit nettement Rabbi le saint :

Tu ne peux pas compter (les jours du Messie). « Car un jour de vengeance était dans mon cœur et l'année de ma rédemption était venue » (*Is.* LXIII. 4). Et les jours du Messie durent 365000 ans (*Pesiqta rabbati* 4 b).

Et les descriptions rabbiniques laissent l'impression que les jours du Messie ne prennent jamais fin, qu'on n'y meurt pas. Et c'est bien ce que les Juifs opposaient à Jésus : « Nous avons entendu la loi assurer que le Christ demeure à jamais » (*Jean* XII, 34).

Le théâtre des temps messianiques.

Sauf dans les Messianismes transcendants, tels celui de l'Assomption de Moïse, ou des Paraboles d'Hénoch, qui envoient au ciel Israël ou les élus, le théâtre des temps nouveaux est la Palestine, mais une Palestine totalement transfigurée, comme du reste, la terre toute entière.

Où reconstituer, en effet, la nation d'Israël sinon dans la terre d'Israël ? Le Sionisme, avec son amour mystique pour la Palestine et le désir pieux, sinon efficace, d'y retourner, n'est pas né d'hier. Dans toutes les descriptions, tant chez les rabbins que dans les Apocryphes, le siège du nouveau royaume, celui qu'on ne se lasse de dépeindre, c'est Jérusalem et la région qui l'entoure; ils deviennent tellement l'unique objet de l'attention qu'ils paraissent absorber le reste de l'Univers. Ce qui montre que cette espérance n'a pas été provoquée ou renforcée par les catastrophes de 70, c'est que nous la trouvons déjà exprimée dans le livre de Tobie; nous transcrivons cette prière qui contient nombre de données, qui seront abondamment développées dans la littérature subséquente :

Jérusalem, cité du Saint, il te châtiera à cause des œuvres de tes enfants; mais de nouveau il aura pitié des enfants des justes.

Confesse le Seigneur d'une belle confession,
et bénis le roi des siècles,
afin que de nouveau son tabernacle soit édifié en toi avec joie :
et qu'il réjouisse en toi les prisonniers,
et qu'il montre en toi son amour aux malheureux
pour toutes les générations du siècle.
De nombreuses nations viendront de loin vers le nom du Seigneur [Dieu,
portant en leurs mains des dons, des dons pour le roi du ciel :
des générations de générations te donneront de l'allégresse.
Maudits tous ceux qui te haïssent,
Bénis seront tous ceux qui t'aiment pour le siècle.
Réjouis-toi et sois dans l'allégresse sur les fils des justes,
car ils se rassembleront et béniront le Seigneur des justes...

Bénis le Seigneur, le grand roi,
parce que Jérusalem sera construite de saphirs et d'émeraudes,
ses remparts seront faits de pierres précieuses,
ses tours et ses bastions seront d'or pur.
Et les places de Jérusalem seront pavées de béryl, de diamant et de pierre de Souphir.
Et toutes ses portes diront un Halleluia et une louange, en ces termes :
Béni le Dieu qui a exalté (Jérusalem) pour tous les siècles (XIII, 9-18).

Les termes de ce cantique nous montrent combien fondées en tradition sont toutes les affabulations des rabbins sur les embellissements et les richesses de Jérusalem.

Elle sera prodigieusement agrandie : Jérusalem seule s'étendra jusqu'à Damas et s'élèvera jusqu'au trône de gloire.

Cette terre sainte nouvelle sera merveilleusement fertile.

C'est ce qu'annonçait le Pseudo-Baruch.

La terre donnera ses fruits un pour une myriade (dix mille pour un) : dans une vigne seront mille ceps ; chaque cep produira mille pampres, et chaque pampre fera mille raisins et, chaque raisin donnera un cor de vin. Et ceux qui ont eu faim seront en joie ; et aussi ils verront des prodiges chaque jour. Car des vents sortiront de devant moi, pour répandre des odeurs et de la rosée. De nouveau descendra la manne et on en mangera ; car ce sont ceux qui parviennent à la consommation du temps (XXIX, 5-8).

La multiplicité des sentences sur ce thème montre combien on se délectait à l'orchestrer ; la provenance très diverse de ces variations indique aussi qu'elles étaient agréées dans tous les milieux, les milieux palestiniens et les milieux hellénisés ; les Sibylles reprennent souvent ces descriptions :

Quand le jour fatidique sera accompli, le jugement du dieu immortel viendra sur les hommes...

Et la terre, mère de tous, donnera aux hommes son meilleur fruit, une infinité de blé, de vin et d'huile.

Alors viendra du ciel une boisson douce de miel très doux ; les arbres donneront chacun son fruit ; il y aura de riches troupeaux, vaches, agneaux et chevreaux.

Il fera jaillir des sources plus douces que le miel blanc ;
les villes regorgeront de biens et aussi les champs opulents...
(III, 741-750)

Bien entendu, ces descriptions de la plantureuse Palestine de l'avenir se doublaient de détails savoureux sur la vie de délices de toutes sortes, de la vie de cocagne, que les israélites rassemblés y goûteraient : nous venons d'en lire des exemples significatifs.

Les conditions politiques nouvelles.

Le monde nouveau jouira d'un bienfait, dont Israël toujours opprimé appréciait particulièrement le prix : la paix. La rédemption consiste dans la paix et le Messie, appelé Châlôm (Paix), commencera par prêcher la paix, suivant qu'il est dit (*Is.* LII, 7) : combien sont beaux sur les montagnes les pieds du messager qui publie la bonne nouvelle de la paix! (R. José de Galilée vers 150 : *Pereq ha-chalom* ou chapitre sur la Paix).

Suivant les prédictions des prophètes, la paix messianique comporte d'abord la suppression des guerres, puis l'extinction de tout instinct meurtrier ; nous avons lu dans des apocryphes des descriptions de cette paix.

Voici ce que nous lisons dans un texte du second siècle :

« Je mettrai la paix dans le pays ; vous dormirez sans que personne vous effraie. Je ferai disparaître du pays les bêtes féroces et l'épée ne passera pas à travers votre pays » (*Lév.* XXVI, 6)... Et c'est ce qu'il dit (*Is.* XI, 6-8) : « Et le loup habitera avec l'agneau, la panthère reposera avec le chevreau; le veau, le lion et le bœuf vivront ensemble, et un jeune enfant les conduira. La vache et l'ourse iront au même pâturage, leurs petits auront un même gîte; et le lion mangera du fourrage comme le bœuf ; le nourrisson s'ébattra sur le trou de la vipère et dans le repaire du basilic l'enfant à peine sevré mettra sa main ». Cela nous apprend que le nourrisson israélite mettra sa main dans la prunelle de l'œil de la vipère et tirera le venin de sa bouche... de ce serpent qui tue les créatures. « Pas d'épée... » : inutile de dire qu'on ne viendra plus contre vous pour la guerre, mais que les conquérants ou les captifs ne passeront plus de province en province comme ils passaient aux jours du roi Josias. (*Siphra Lév.* XXVI, 6, 111 a).

Dans ce pays paisible Israël reprendra sa vie nationale. Dans les prières on demande que soient restitués les juges et les princes comme jadis et que règne le roi Messie ; mais nous ne savons presque rien sur son activité royale. Il résidera au milieu de son peuple ; il rendra la justice : cette fonction lui est attribuée dans les Psaumes de Salomon et dans les textes rabbini-

ques. Pour tout le reste, dans l'ensemble des représentations, le Messie semble peu agissant : président paisible et muet d'une multitude plongée dans la béatitude.

Les nouvelles conditions spirituelles.

Sur ce sujet, nos documents nous fournissent quantité de renseignements, preuve évidente du prix que l'âme juive attache à la vie de l'esprit.

Affirmation répétée souvent et sous plusieurs formes, le peuple nouveau sera un peuple vraiment saint: Dieu supprimera tout pécheur et étranger, il purifiera la terre et la nation d'Israël, il n'y laissera plus séjourner aucun impur.

Cette sainteté sera la conséquence d'un des privilèges de l'âge messianique, privilège qui figure dans toutes les descriptions : Dieu résidera au milieu des siens, il fera de nouveau résider sa Chekhîna à Jérusalem et dans le Temple. Même dans le Messianisme tout terrestre et sans Messie des Jubilés, cette note est franchement accusée :

Et je bâtirai mon sanctuaire au milieu d'eux et j'habiterai avec eux et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple en vérité en justice. Et je ne les oublierai ni ne leur manquerai, car je suis le Seigneur, leur Dieu.

Après cela ils pècheront... Puis ils se tourneront vers moi en toute droiture et de tout leur cœur et je circoncirai le prépuce de leur cœur et le prépuce du cœur de leur race, et je créerai en eux un esprit saint et je les purifierai en sorte qu'ils ne se détournent plus de moi depuis ce jour jusqu'à l'éternité. Et leurs âmes s'attacheront à moi et à mes commandements et je serai leur Père et ils seront mes fils. Et ils seront tous appelés les fils du Dieu vivant... Et le Seigneur apparaîtra aux yeux de tous et tous connaîtront que je suis le Dieu d'Israël et le Père de tous les enfants de Jacob et roi sur le mont Sion pour toute l'éternité. Et Sion et Jérusalem seront saintes (1, 17-28).

Israël, le peuple de la Tôrâ, aura la joie de la retrouver tout entière et de pouvoir l'étudier, ce qui est l'œuvre méritoire par excellence.

La supériorité des études futures est indiquée par deux images, la première empruntée à Jérémie : R. Juda (vers 150) raconte que les israélites, ayant oublié la loi que leur avait apprise Moïse, vont lui demander de la graver dans leur cœur ; il leur répond que ce n'est plus possible, mais que cela se produira au futur à venir, suivant qu'il est dit (*Jér.* XXXI, 33) : « Je mettrai ma Loi en leur intérieur et je l'écrirai dans leurs cœurs ». (*Cantique rabba* I, 15 sur I, 2).

L'autre image suggère que toute la science se retrouvera dans la Palestine nouvelle :

On rapporte que R. Eleazar Haqqapar (vers 190) disait : toutes les synagogues et toutes les académies qui sont en Babylonie seront fixées dans la terre d'Israël, suivant qu'il est dit (*Jér.* XLVI, 18) : « Comme le Thabor parmi les montagnes et comme le Carmel au-dessus de la mer, il viendra ». Et ne peut-on pas conclure par un raisonnement de minore ad maius : Si le Thabor et le Carmel, qui ne sont venus qu'une heure pour étudier la Tôrâ (au Sinaï), seront fixés dans la terre d'Israël, combien plus les synagogues et les académies où l'on lisait et diffusait la Tôrâ! (*Megilla* 29 b).

L'autre partie essentielle de la religion sera restituée dans son intégrité, le culte du Temple : dans leur prière quotidienne les Juifs demandent encore à Dieu la restauration des sacrifices. On retrouvera toutes les parties de la liturgie, toutes les fêtes, parce qu'elles sont une institution divine, toutes les prières, tous les sacrifices en particulier, même les sacrifices pour le péché (*Tos. Sabbat* I, 13, p. 110) ; toutefois un rabbin de la fin du second siècle, se rendant compte que les conditions futures seraient tout autres, disait :

Au futur à venir toutes les prières cesseront, mais la prière de confession (action de grâces) ne cessera jamais ; et tous les sacrifices cesseront, mais le sacrifice de louange ne cessera jamais ; et c'est ce qui est écrit (*Néhémie* XII, 40) : et les deux chœurs (*thôdhôth* = louanges) s'arrêtèrent dans la maison de Dieu : à savoir la louange de la prière et la louange du sacrifice. (*Midrach du Ps.* LVI, 4 p. 295).

Le sort des nations du siècle.

Les nations détruites : telle était, semble-t-il, la condition nécessaire à l'établissement du royaume messianique ; nous avons dit qu'il ne fallait pas prendre l'expression en son sens littéral : de fait, nous retrouvons encore, au cours de l'âge messianique, des nations, soit comme alliées d'Israël, soit comme ses ennemies.

La première conception, d'esprit universaliste, devait être professée par de vrais disciples des Prophètes. Nous la rencontrons assez souvent dans les Apocryphes, tout au moins sous la forme suivante :

> Après que seront venus ces signes que je t'ai prédits, lorsque les nations seront dans le trouble et que viendra le temps de mon Messie, il appellera tous les peuples; il vivifiera les uns et tuera les autres. Voici ce qui arrivera aux nations qui vivront par lui : toute nation qui n'a pas connu Israël ni foulé la semence de Jacob, celle-là vivra. Et il arrivera que des hommes d'entre toutes les nations serviront ton peuple. Mais tous ceux qui vous auront dominés ou qui vous auront connus, ceux-là seront livrés à l'épée. (*2 Baruch*, LXXII, 2-6).

Il est aussi des rabbins qui croient à la conversion future des nations : R. Ismael b. José (vers 180) aimait à rappeler les exégèses que son père donnait des Psaumes CXVII, 1 et LXVIII, 32 : les nations loueront Dieu, et l'Égypte et l'Éthiopie apporteront des présents au Messie, et comme celui-ci hésite à les recevoir, Dieu lui ordonne d'accepter (*Pesahim* 118 b).

Les nations se feront donc prosélytes : mais n'est-ce pas contraire au principe, interdisant d'accueillir en temps de prospérité les prosélytes, qui pourraient être attirés uniquement par intérêt ? La question a été discutée en un texte instructif :

> On cite à l'appui d'un mot de R. Isaac sur Dieu, qui ne rit qu'au jour où il juge les nations, cette tradition de R. José (vers 150) : au futur à venir les idolâtres viendront se faire prosélytes. Mais peut-on les recevoir puisque c'est une tradition reçue qu'on ne les reçoit pas au jour du Messie, pas plus qu'on ne les a reçus aux jours de David

et de Salomon ? Cependant ils se feront prosélytes affectés, et ils mettront des phylactères à leur front et à leur bras et des franges à leurs habits et des mezuzot à leurs portes. Mais quand ils verront la guerre de Gog et Magog, celui-ci leur dira : contre qui allez-vous ? Ils lui répondront : contre Yahwé et contre son Messie, suivant qu'il est dit (*Psaume* II, 1, 3) : « Pourquoi les nations s'agitent-elles en tumulte ?... » Et chacun rejette son commandement, suivant qu'il est dit : « Brisons leurs liens »... Et le Saint, béni soit-il, est assis dans le ciel et sourit, suivant qu'il est dit : « Celui qui est assis dans le ciel sourit ». (*Abhodha zara* 3 b).

Ces docteurs ne sont guère accueillants; un peu plus loin (24 a), se fondant sur Isaïe LX, 7 et Sophonie III, 9, d'autres rabbins semblent admettre la validité des sacrifices qu'offriront les nations et la droiture de leurs prières. Suivant la prophétie de Jérémie (III, 17), toutes les nations s'assembleront à Jérusalem au nom de Yahwé (*Abhôth R. Nathan*, XXXV, 9). Nous avons vu qu'elles apporteront des présents au roi Messie : le plus apprécié de ces présents, ce seront les exilés qu'elles ramèneront suivant la prophétie d'Isaïe (LXVI, 20) : la tradition, attestée dans les Psaumes de Salomon (XVII, 34), réapparaît chez un rabbin du quatrième siècle, R. Juda b. Simon (*Midrach Ps.* LXXXVII, 6, p. 378, sq.).

Au fond, tous ces textes rabbiniques; prédisant la conversion des nations païennes, tendent à les maintenir dans un rang inférieur et témoignent d'une médiocre confiance dans la sincérité de leur religion et dans leur fidélité. Même dans l'avenir les nations sont vouées à ne pas sortir de leur rôle d'ennemis.

En effet, thème que nous rencontrons en plusieurs apocryphes (*III Sibylle* 661, sqq.; *4 Esdras* XIII, 33, sqq.), les nations se soulèveront contre le Messie, en possession de la royauté, et lui feront la guerre; il fallait que ce thème fût bien traditionnel pour que le rédacteur d'Hénoch l'insérât au milieu des Paraboles, où il est si peu en situation :

En ces jours les anges reviendront et se jetteront vers l'Orient chez les Parthes et les Mèdes; ils secoueront les rois, et un esprit de trouble les envahira; et ils les renverseront de leurs trônes et (ces rois)

s'enfuiront comme des lions de leurs tanières et des hyènes affamées au milieu de leurs troupeaux. Et ils monteront et ils fouleront la terre de ses élus, et la terre de ses élus sera devant eux une aire et un sentier battu. Mais la ville de mes justes sera un obstacle pour leurs chevaux, et ils allumeront la guerre entre eux, et leur droite déploiera sa force contre eux; l'homme ne connaîtra pas son frère, ni le fils son père et sa mère, jusqu'à ce que le nombre des cadavres soit (complet) par suite de leur mort, et que leur châtiment ne soit pas vain. En ce temps le scheol ouvrira sa gueule, ils y seront engloutis et leur destruction prendra fin (?); le scheol dévorera les pécheurs devant la face des élus. (LVI, 5-8)

Le morceau est intéressant, en ce qu'il attribue ce soulèvement des nations contre le royaume messianique à l'instigation des anges mauvais, et en ce que Dieu lui-même intervient pour détruire ses ennemis.

Dans la littérature rabbinique, les guerres des nations contre le Messie deviennent la guerre de Gog et Magog. Déjà dans Ezéchiel (XXXVIII, XXXIX) la mystérieuse guerre de Gog, prince de Magog, prend une valeur symbolique, illustrant la Toute-Puissance de Dieu, qui facilement anéantit les plus redoutables adversaires. De très bonne heure la pensée juive s'est exercée sur cette donnée : Gog l'intrigue. Elle en tire le thème de la guerre de Gog et Magog. Gog et Magog : pourquoi ? Est-ce un individu ? est-ce un peuple ? Impossible de préciser : c'est un être prestigieux, énorme et indéfini, l'incarnation de toutes les puissances humaines, qui se liguent et se ligueront contre Dieu et son peuple.

La guerre de Gog et Magog est un événement de l'âge messianique : suivant le plus grand nombre des descripions, il convient de le placer, non au commencement de la période, mais quand le Messie a commencé son règne. Ce sera un fléau terrible et la perspective obsédante des souffrances qui l'accompagneront faisait trembler les docteurs.

Inutile de rapporter toutes les indications que contiennent les propos rabbiniques sur cette guerre de Gog et Magog : retenons seulement quelques traits plus significatifs. C'est

Dieu lui-même qui détruira ce monstrueux adversaire; nous savons que leur ruine le fera sourire; il est dit aussi que son intervention contre eux est une de ses grandes manifestations :

« Il a resplendi de la montagne de Pharan » (*Deut.* XXXIII, 2). Il y a quatre resplendissements du Saint, béni soit-il! : le premier en Egypte. Le second à l'heure du don de la loi. Le troisième aux jours de Gog et Magog, suivant qu'il est dit (*Ps.* XCIV, 1) : « Dieu des vengeances, Yahwé, Dieu des vengeances, parais avec splendeur ». Et le quatrième aux jours du Messie (*Ps.* L, 2) (*Siphre* (343) 143 a).

Enfin la défaite de cet ennemi marque le commencement du salut définitif :

« Quand vous irez à la guerre dans votre pays, contre l'ennemi qui vous pressera » (*Num.* X, 9). L'écriture parle de la guerre de Gog et Magog. Tu objecteras : l'écriture parle-t-elle de la guerre de Gog et Magog ou n'en parle-t-elle pas, mais de toutes les guerres que mentionne la Tôrâ ? Il est enseigné en ces termes : Et vous serez délivrés de vos ennemis. Tu pourras dire : va et vois quelle est la guerre dont Israël est délivré sans retomber ensuite sous la servitude; tu n'en trouves pas d'autre que la guerre de Gog et Magog. Et c'est ainsi qu'il dit (*Zach.* XIV, 3) : « Et Yahwé sortira et combattra contre ces peuples ». (*Siphre* (76), p. 70).

L'application de cette prophétie à la guerre de Gog et Magog montre encore qu'elle est un des objets qui préoccupaient le plus anxieusement l'âme juive. Israël ne sera jamais, même après la consommation des temps, en pleine sécurité; il aura toujours à craindre des nations qui ne peuvent que le détester et le combattre ; mais il est toujours assuré que Dieu lui procurera sur ses ennemis un éclatant triomphe.

Un autre intérêt des spéculations sur Gog et Magog, c'est qu'elles sont comme une ébauche de la doctrine de l'Antéchrist : ce puissant adversaire, tout comme les nations qui se soulèvent contre le Messie, représente les puissances ennemies, décrites au Psaume second, qui ne renoncent jamais à combattre Dieu et son règne.

Conclusion

Tendances du Messianisme postbiblique.

Au terme de cet exposé rassemblons nos impressions.

Nous trouvons, vivantes et ardentes dans l'ensemble des cœurs juifs, la foi et l'espérance messianiques. Ils aspirent tous à la rédemption et ils la croient prochaine.

Les âmes sont soulevées par l'attente et le désir de cette révolution, non pas seulement parce qu'elle amènera le triomphe de leur nation, mais aussi parce qu'elle marquera la victoire définitive de Dieu, l'épanouissement et l'extension universelle de son règne : ici encore, comme dans presque toute la théologie juive, la nation et la religion se montrent indissolublement conjuguées dans leur être et dans leurs intérêts.

Deux courants généraux se manifestent dans les conceptions des événements messianiques, Les uns imaginent l'âge d'or à venir à l'image du siècle présent : la nature continuera son cours; Israël, délivré de la servitude des empires, se remettra à vivre, comme état politique souverain et comme communauté religieuse. D'autres espèrent que toute la nature sera prodigieusement transformée et que les conditions de vie nouvelle seront une anticipation de la béatitude de l'Éden. Cependant, même dans cette seconde conception on renvoie ordinairement à une période postérieure les événements proprement eschatologiques, résurrection et jugement dernier. Il est inévitable que ces deux courants, ces deux conceptions ne se présentent jamais à l'état pur; elles sont toujours plus ou moins mélangées et combinées : laquelle l'emporte ? Nous avons l'impression que la tendance, que nous appellerions eschatologique et transcendante, de soi si séduisante, s'impose de plus en plus; les esprits goûtant peu le tableau aux couleurs discrètes et un peu éteintes que présentent les psaumes de Salomon.

C'est peut-être la prédominance de la tendance eschatologique et merveilleuse qui a provoqué comme une éclipse de la figure du Messie : non seulement certaines peintures de la

restauration nationale ne laissent aucune place au Messie, mais en beaucoup de descriptions son rôle est très effacé; et la plupart des conceptions, surtout dans la littérature rabbinique, sont très attentives à refuser au Messie tous les traits qui pourraient le faire prendre pour un être surnaturel : sur ce point, comme aussi relativement à l'activité rédemptrice du Messie souffrant et mourant, l'écart est sensible et douloureux entre la doctrine biblique et la doctrine du Judaïsme.

L'objet principal du Messianisme reste la délivrance et la restauration de la nation théocratique. Les points de vue, qui tiennent tant de place dans la prédication des prophètes, à savoir les péchés d'Israël et les punitions qui les frappent, sont passés sous silence; il est vrai que les tribulations messianiques sont abondamment exposées, même dans leur aspect spirituel de perversion morale et religieuse, mais elles ne sont pas présentées comme le juste châtiment des prévarications nationales. Par suite, la restauration sera beaucoup moins envisagée comme un redressement, un retour à l'idéal prescrit par Dieu à son peuple et si souvent méconnu.

Néanmoins, dans les tableaux messianiques, l'aspect politique ou matériel est loin de l'emporter sur l'aspect moral et religieux, qui comporte la purification de toute injustice, la vie sainte avec Dieu. Mais il est vrai également que les imaginations se complaisent dans les détails purement matériels, festins plantureux et autres délices, excès qui est plus accusé dans la littérature rabbinique et dans l'apocalypse de Baruch, si apparentée à cette littérature. Notons aussi que les esprits de cette école trouvent plaisir en certaines considérations très positives, tels les signes de la consommation, la date de la fin, la durée des jours messianiques : comptabilité qui retient parce qu'elle rassure.

La rédemption aboutit à la glorification de Dieu mais aussi à l'exaltation de la nation juive, de la Palestine et de Sion, devenue métropole de l'univers. Quel sort est réservé aux nations ? Sur ce point nous constatons les tendances diverses qui se disputent l'âme juive : anéantissement des nations, leur

conversion et incorporation au peuple élu, les nations réduites au rang de vassales et tributaires, leur soulèvement et leur destruction définitive : toutes ces perspectives ont été caressées, envisagées, et peut-être successivement, sinon simultanément, par les mêmes esprits. Il est possible qu'aucune de ces vues n'ait été professée nettement et exclusivement : d'une part le particularisme était encore trop foncier et rancunier pour se résoudre à introduire dans le même bercail les nations ennemies et persécutrices; et d'autre part, l'universalisme, qui malgré tout s'imposait, faisait comprendre que la gloire et la justice divine exigeaient moins la suppression des nations, que leur agrégation au royaume de Dieu : ainsi régnerait-il sur toutes ses créatures. Toutefois ce dernier principe n'était pas encore assez lumineux pour dissiper le vague nuageux de ces possibilités successives et changeantes que considèraient les imaginations. La gloire de Dieu et d'Israël seront assurées : pourquoi s'inquiéter de tout le reste ?

Enghien. J. BONSIRVEN, S. I.

Le Secret Professionnel

Précisions nécessaires.

Sous le nom de « secret professionnel », on désigne communément un secret couvert par une obligation spéciale, tenant au devoir d'état. Cette obligation, que d'aucuns voudraient mettre presque sur le même rang que celle du *sigillum* sacramentel, est regardée comme échappant aux restrictions qui, dans certains cas exceptionnels, peuvent suspendre la loi du secret ordinaire, promis ou « confié ». Quoique fréquemment invoquée, elle est assez loin d'être définie avec la précision souhaitable. De récents exemples prouvent qu'il y a lieu de chercher à éclairer sur ce point la conscience publique.

Le secret professionnel étant, par supposition, un devoir supérieur qui prévaut sur l'obligation de parler, par exemple, pour avertir l'autorité légitime, pour conseiller un tiers, ou pour apporter à la justice un témoignage nécessaire, il est évident que ce devoir ne saurait être laissé à l'estimation des individus. Il ne peut davantage dépendre d'aucune convention passée entre particuliers. En matière de discrétion, l'engagement pris par une personne privée ne dépasse jamais l'obligation du secret promis ou confié. L'obligation propre du secret professionnel n'est attachée qu'à une fonction publique ou quasi publique, c'est-à-dire une fonction dont le titulaire est qualifié de par la loi pour recevoir tel genre de communications confidentielles.

La nature de ces confidences ne suffit pas à entraîner par elle-même une obligation dépassant la loi ordinaire du secret. Celui qui, par exemple, aurait recours aux services d'un détective privé ou d'une agence d'information peut être amené à laisser filtrer, dans les indications qu'il est forcé de donner, un jour compromettant sur ses propres affaires. Personne ne soutiendra que de telles communications soient couvertes par le secret professionnel. Supposez encore un individu qui va consulter pour lui-même ou pour les siens un charlatan, un

rebouteur, un empirique, un vétérinaire... Il lui fera des confidences aussi intimes que toutes celles qu'il pourrait porter à un médecin. Il arrivera aussi, par accident, que le résultat soit le même; mais le secret professionnel n'est pas comme la guérison : pour être valable, il y faut un docteur patenté.

Puisqu'il appartient à la loi seule de créer l'obligation spéciale par où le secret professionnel se distingue du secret ordinaire, la même loi peut subordonner le secret professionnel à des conditions déterminées, ou encore en limiter l'objet. Ce droit a été révoqué en doute sans l'ombre d'une raison valable. Récemment, quand la question de l'examen pré-nuptial a été mise à l'ordre du jour, on a entendu des médecins déclarer très haut que cet examen est condamné a priori par la règle supérieure du secret professionnel. Erreur de tactique, qui avait au moins le tort de transporter le débat sur un terrain indéfendable. Il y a des arguments plus sérieux à faire valoir contre l'examen dont il s'agit. Mais l'exclure au nom du secret professionnel, c'est faire la partie trop belle aux partisans de la réforme. Si le législateur n'a pas le pouvoir de changer la loi naturelle du secret, il est maître de définir, comme la nature des choses le demande, l'obligation positive qu'il ajoute à ce devoir moral. Or il s'agit ici uniquement de la disposition légale en vertu de laquelle le médecin est tenu à la discrétion plus étroitement qu'un particulier à qui l'on demanderait un conseil d'hygiène ou de thérapeutique.

Quoi qu'il plaise à la Faculté d'en décider, la loi peut certainement, par exemple, ordonner au médecin de porter à la connaissance des autorités, sous les réserves qui s'imposent, les cas de maladies contagieuses ou épidémiques. Elle pourrait de même déclarer expressément que le médecin n'est jamais tenu par le secret professionnel à dissimuler un inconvénient grave dont un tiers serait menacé; c'est-à-dire qu'elle peut décréter qu'en pareil cas le médecin est replacé dans les conditions de la loi morale universelle.

D'où il ressort que les représentants d'une profession n'ont point qualité pour définir eux-mêmes comment ils entendent le

devoir du secret professionnel. C'est à la loi seule qu'il appartient de se prononcer. En attendant qu'elle ait parlé, l'usage communément observé dans la profession est obligatoire, puisqu'il sert de règle à la confiance publique. On ne peut s'empêcher de regretter l'absence d'une norme plus sûre et plus rigoureuse. Il n'est pas douteux que, faute de principes suffisamment fermes et précis, le secret professionnel des médecins, par exemple, sert trop souvent à couvrir des pratiques dont la justice aurait à s'occuper.

Toute mesure légale ne suffit pas à créer une obligation spécifiquement distincte en matière de secret. Si le législateur entendait réellement désigner le secret professionnel partout où il en prononce le nom, il faudrait bien reconnaître qu'il laisse à ce terme une certaine élasticité d'interprétation. Le « secret professionnel » de l'agent de change, par exemple, n'est assurément pas de même nature que celui du notaire ou de l'avocat. En réalité, c'est l'intention de la loi qu'il faut considérer avant tout. S'il est dit, par exemple, que le médecin, interrogé en justice, *peut* se retrancher derrière le secret professionnel, il est presque tautologique d'en conclure que, devant la justice, le médecin n'est lié que par une considération de convenance qui ne le soustrait pas aux devoirs des autres témoins. Ses obligations ne changeraient de nature qu'à partir du moment où il aurait la bouche close en toute hypothèse. D'autres professions, tenues aussi à des règles spéciales de discrétion, ne jouissent pas même de l'immunité relative qui est laissée au médecin. Pour celles-là, on peut se demander si le législateur, en parlant de secret professionnel, n'a pas simplement voulu créer une présomption de droit, qui permette, le cas échéant, d'établir le délit d'abus de confiance.

L'objet du secret professionnel et toutes les obligations qui s'y rapportent sont strictement délimités par l'intérêt public. Ils n'ont pas d'autre raison d'être.

Chaque fois que le citoyen est mis dans la nécessité de découvrir ses affaires personnelles aux fonctionnaires ou aux agents de l'État, sa communication doit être inviolablement

couverte par le secret professionnel. L'intérêt public exige pareillement que des intérêts d'ordre privé, dont la divulgation serait spécialement déplaisante ou préjudiciable, puissent être confiés, avec une sécurité absolue, à ceux qui possèdent seuls le moyen d'y pourvoir. De là se déduit, par exemple, le devoir professionnel qui oblige les médecins à taire inviolablement tout ce qu'ils ont vu, entendu ou observé à raison des soins qu'ils ont donnés à leurs clients. Nous répétons que ce devoir, en tant qu'il dépasse les obligations générales du secret confié, est subordonné à des exceptions que la loi peut déterminer.

Enfin l'autorité publique est tenue de soustraire à tout danger de divulgation les confidences qu'elle n'a pas ordonnées mais qu'elle a elle-même rendues nécessaires. C'est l'origine du secret professionnel particulièrement grave auquel sont tenus les hommes de loi, avocats, avoués et jurisconsultes.

Pour l'avocat plaidant au criminel, les devoirs comme les droits et privilèges au secret professionnel se fondent sur la nécessité primordiale d'assurer la liberté absolue de la défense. Ceci devrait faire l'objet d'une démonstration spéciale, qui a été esquissée ailleurs et que nous ne répéterons pas (1).

Dans les causes civiles, le cas se pose un peu différemment ; mais la solution se déduit des mêmes principes.

Très haut par-dessus l'intérêt particulier qui est l'enjeu, parfois très futile, d'un procès, se dresse l'intérêt, toujours grave celui-ci, de sauvegarder la bonne administration de la justice. Le pouvoir judiciaire est l'une des assises fondamentales de la société. Il doit être entouré de toutes les garanties qui l'imposent au respect des justiciables. Le ministère de l'avocat est l'une des institutions créées en vue de cette fin. Si le droit est d'essence divine, la loi, la jurisprudence, les règles de procédure, en un mot, toute la machine judiciaire est de fabrication humaine. C'est elle qui rend indispensable le ministère d'un

(1) Paul Peeters, s. i. bollandiste. *Le secret professionnel de l'avocat*, dans *Saint-Michel*, Bulletin de l'Association des anciens élèves du Collège Saint-Michel, octobre 1933, p. 2-10.

défenseur qualifié. L'État, qui est l'auteur responsable de cette nécessité, est tenu d'empêcher qu'elle ne tourne au détriment des plaideurs. Puisqu'il leur a enlevé le moyen de soutenir eux-mêmes leurs intérêts, il leur doit de rendre aussi sûrs que possible leurs rapports avec le défenseur auquel il les force à recourir. Il a donc imposé à l'avocat le devoir d'observer envers et contre tous la discrétion la plus absolue sur les communications de son client. Il a même décidé que les documents déposés au cabinet de l'avocat seraient insaisissables. Sur cet article qui les intéresse de si près, les interprètes de la loi ont veillé à ce qu'elle parlât clair. Les droits de leur profession en matière de secret ont été fort exactement définis, avec un peu plus d'attention peut-être que les devoirs qui en sont la contrepartie.

Il convient d'ajouter que les jurisconsultes inscrits au barreau ont dû prêter serment et qu'ils sont placés sous la surveillance d'un conseil de discipline, qui veille jalousement sur l'honneur et les traditions de l'Ordre. Exemple qu'il conviendrait d'étendre à toutes les professions qui font appel à la confiance publique. Si, en général, le secret professionnel donne lieu à des interprétations abusives et inconséquentes, c'est parce que tout le monde sent d'instinct que la société ne peut faire une entière confiance à l'individu qui n'est pas encadré dans une profession organisée, qui lui serve de répondant.

Si étendues qu'en soient les immunités et les obligations, le secret professionnel de l'avocat ne va pas jusqu'à couvrir d'un mystère éternel toute communication qui s'est passée dans le cabinet d'un jurisconsulte. Dans les choses éloquentes que certains maîtres du barreau ont dites sur l'inviolabilité de ce sanctuaire, il entre une assez large part de déclamation pure. En cette matière comme en toute autre, *finis mensura est omnium quae sunt ad finem* : la fin est la mesure de tous les moyens institués pour y conduire. D'après ce principe, tombe sous le secret professionnel de l'avocat toute communication relative à un service qui rentre dans les attributions d'un homme de loi.

Au delà de ces limites, la sécurité garantie indistinctement à toute espèce de client devient un leurre et un danger. Il peut arriver en effet qu'un malfaiteur, pour machiner à coup sûr quelque mauvais dessein, ait besoin de certaines notions juridiques, sur lesquelles il essayera de se renseigner. Dès l'instant où l'avocat s'aperçoit, avant ou après la consultation, que l'on a cherché à tirer de lui une indication destinée à des fins perverses, il doit savoir qu'il est placé en dehors de toutes les règles du devoir professionnel. Le secret étendu à une communication délictueuse ou criminelle n'est plus que de la complicité.

On objectera qu'un procès civil, intenté contre le droit certain ou pratiquement tel de l'autre partie, est une mauvaise action. Or, de l'aveu unanime, l'avocat à qui une cause indéfendable a été offerte doit le secret au client qu'il éconduit. C'est vrai ; mais il y a autre chose à considérer.

1. L'avocat intègre et respectueux de son serment, s'il constate qu'on veut l'engager dans une chicane malhonnête, rend le dossier, ce qui, de sa nature, est déjà une indication, qui, en général n'échappe pas complètement à l'attention du tribunal. Il peut d'ailleurs toujours compter que l'avocat de la partie adverse apercevra comme lui le défaut de la cause.

2. Entre les litiges, dont la justice ou l'injustice apparaissent suffisamment au premier regard, s'étend une large zone, coupée d'obstacles et de fondrières, où les plaideurs et leurs conseils doivent chercher leur route à tâtons. Dans ces causes troubles et douteuses, l'avocat consciencieux ne se forme une idée claire que d'après les indications ou peut-être les aveux qu'il reçoit de son client. Il importe à la moralité publique que ces communications soient entièrement sincères : or elles ne le seront que si elles sont couvertes par un secret qui ne comporte aucune exception. Du reste, l'intention du client échappe d'ordinaire à l'appréciation de l'avocat. Il n'est pas de cause si absurde en droit qui ne puisse paraître juste et légitime à un plaideur aveuglé. Ce qui chez le jurisconsulte serait un acte malhonnête est de la part de son client une aberration à peu près inno-

cente sinon inoffensive. Enfin on ne perdra pas de vue que l'un des devoirs qui rentrent dans la mission de l'avocat est d'amener les parties à une conception vraie de leurs droits et de leurs obligations. Ce rôle bienfaisant n'est possible que sous le couvert inviolable du secret.

Par ailleurs, même dans le cas d'un litige nettement réprouvé par la justice ou l'équité, la consultation demandée à un homme de loi tend de sa nature à un service qui rentre dans les attributions professionnelles de l'avocat. Mais il peut se présenter des cas où la réponse sollicitée du jurisconsulte ne comporte aucune autre application pratique que la préparation d'un méfait. Cette hypothèse n'a malheureusement rien de fantastique. Il suffira de rappeler ici un exemple récent, qui est dans toutes les mémoires. Un homme a commis, en pays étranger, un double assassinat pour lequel il est à peu près certain d'être envoyé à la guillotine. Il se réfugie dans son pays d'origine, où la peine de mort n'est plus appliquée. Là, il essaie de se faire emprisonner pour un ancien délit commis sur le territoire. La peine étant prescrite, il est, malgré lui, laissé en liberté. Il s'adresse alors à un avocat, avec lequel il feint de prendre rendez-vous pour le lendemain. Mais le jour même, il achète un révolver, et le matin suivant, sans l'ombre de motif ni de prétexte, il abat un vieillard, contre lequel il n'a pas même l'apparence d'un grief. Après quoi, il s'impose à l'hospitalité de la maison d'arrêt.

Évidemment, il est impossible de fournir la preuve péremptoire qu'entre ses deux assassinats, ce malheureux n'a pas éprouvé le besoin de consulter un avocat sur une question de bail ou de mur mitoyen. Mais la conscience publique refusera toujours de prendre le change. Ce que le criminel est allé chercher dans le cabinet de l'homme de loi, c'est un moyen d'échapper à l'extradition. Il l'a trouvé...

Pour l'avocat, dont, manifestement, la bonne foi a été surprise, il est pénible de devoir reconnaître qu'une réponse juridique qu'il a donnée en toute sécurité de conscience a eu pour résultat la mort d'un innocent. Mais ce désagrément ne le

dispense pas de sa très fâcheuse obligation : il doit son témoignage à la justice. Invoquer ici le secret professionnel ne serait qu'une amère dérision.

Il ne se passe jamais bien longtemps sans que nos cours de justice ne voient un cas exactement pareil. Une vie humaine a été supprimée par empoisonnement, infanticide, ou par quelque autre forme plus subtile d'assassinat. Au nombre des témoins à charge, se trouve le médecin de la famille, qui s'est rendu compte trop tard de la fin scélérate à laquelle tendait une question qui lui a été posée et dont le sens est devenu clair après l'événement. Chaque fois que cette histoire recommence, il y a toujours des théoriciens du droit qui se voilent la face, comme devant une violation du secret professionnel. Ils ne trompent qu'eux-mêmes : la conscience des honnêtes gens est avec le magistrat qui a pris sur lui d'interroger le témoin.

Bruxelles. Paul PEETERS, S. I.

Au chevet des malades

Au cours de son ministère sacerdotal, il n'est pas un prêtre — curé, vicaire, aumônier ou religieux, — qui ne soit appelé à faire visite à des malades. Office fructueux et consolant, mais par certains côtés absorbant et fastidieux, il rentre parmi ceux qui s'imposent le plus impérieusement aux pasteurs des âmes, et à tous ceux, il va sans dire, qui continuent l'œuvre bienfaisante du Divin Maître dans la vallée de larmes. Le Droit canon en fait même au curé un devoir formel envers ses paroissiens : *Sedula cura et effusa caritate debet parochus aegrotos in sua paroecia, maxime vero morti proximos, adiuvare* (1).

Il ne sera pas inutile de rappeler d'abord que le Rituel romain consacre un chapitre entier à ce ministère (2). On y trouvera non seulement un beau choix de prières et de lectures évangéliques, mais encore une série de conseils, dont on chercherait vainement de meilleurs. Un séminariste, qui lirait ces dix-sept points, pourrait juger qu'ils ne présentent que des généralités excellentes, mais faciles. Un vieux prêtre chargé d'expérience admirera au contraire la sûreté, la sagesse et l'opportunité de ces clairs avis. Il en va de ces règles comme de certains livres classiques en leur genre, qu'on a lus dans sa jeunesse et dont on n'a conservé qu'une impression terne; mais vient-on à les rouvrir plus tard, on s'émerveille de la richesse que leur simplicité recèle, et l'on s'étonne d'en avoir compris si peu de chose autrefois.

Ce n'est pas l'étude complète de notre conduite au chevet des malades qui est entreprise ici. Nous nous proposons seulement de consigner quelques observations, que tout prêtre aura sans aucun doute déjà recueillies avant nous, mais qui, pour avoir été groupées, retiendront peut-être

(1) Can. 468.

(2) *De Visitatione et Cura Infirmorum.* — On remarquera que, dans la dernière édition, la finale du nº 8 a été supprimée. Le texte actuel s'arrête donc au mot *confiteri*.

désormais plus vivement l'attention. Par malades, nous entendrons ceux de toute catégorie sans distinction, réservant pour la seconde partie une considération qui intéresse plus spécialement la visite de ceux qui sont en danger de mort.

Pourtant l'un des premiers soins du prêtre sera d'adapter sa manière et ses paroles au genre du malade qu'il visite. A un malade occasionnel, alité depuis quelques jours, on ne propose pas les mêmes pensées qu'à un opéré, par exemple, ou à un infirme de longue date. On ne se comporte pas de même avec un chrétien et un incrédule, un chétien soumis et un chrétien révolté, une personne indisposée sans gravité et une autre dont l'état est sérieux. On ne traite pas avec des procédés identiques la souffrance, la lassitude, l'ennui, le découragement, l'aigreur. Cet accord avec les sentiments d'autrui, que le bon sens réclame déjà dans n'importe quel commerce entre les hommes, il faut l'établir surtout auprès des malades, à cause de leurs exigences psychologiques singulièrement aiguës. Les médecins connaissent la redoutable perspicacité de ce regard, qui épie leur première impression. De son médecin, le malade attend avidement l'espoir qui rassure. Que le prêtre comprenne bien ce que les malades, quels que soient d'ailleurs leurs sentiments, attendent avant tout de lui.

Or s'il est avéré que, dans la détresse, les pauvres hommes se raccrochent toujours de quelque façon au divin, concevez ce que le prêtre représente aux yeux du malade. Le visiteur qui franchit le seuil de la porte, ce n'est ni un médecin, ni un parent, ni un ami, ni même un homme comme les autres. Ce sera peut-être un inconnu (1). Mais celui qui

(1) A ce propos, et pour prévenir l'objection, mentionnons le rôle délicat de l'aumônier d'hôpital ou de clinique. Comme il pénètre auprès de multiples personnes, dont il ignore souvent les dispositions religieuses, il sera évidemment obligé à beaucoup de discrétion dans son zèle. Les incroyants abhorrent qu'on violente leur conscience, et ils sont sur ce sujet très susceptibles. Si l'aumônier veut conquérir l'un d'eux, il doit surtout éviter de s'en donner l'air.

vient d'entrer a apporté avec lui, dans cette chambre de misère, quelque chose de transcendant. Nous ne nous doutons pas toujours de notre rayonnement surnaturel ; il est rare que les malades, plus encore que les autres, n'en perçoivent pas la noblesse et la douce bienfaisance. Ils ne s'étonneront donc pas de nous entendre parler ouvertement du Bon Dieu, employer les mots chrétiens, évoquer les principes chrétiens, répandre les consolations chrétiennes. Au contraire tous seraient choqués de surprendre en nous des réserves, du respect humain ou une sorte de laïcité. Nous les décevrions dans l'espoir du grand secours qu'ils attendent de nous. Devant ce prêtre qui ne serait qu'un homme, et un homme qui ne jouerait pas franc jeu, les incrédules surtout se raidiraient. Seulement, pour exercer notre mission supérieure, il ne nous suffira pas de commander notre attitude au moment d'aborder le malade : on ne devient pas pieux et encourageant à l'improviste. Il faudra que nous portions habituellement au cœur cette belle hardiesse apostolique, dont s'honorait saint Paul : *Non erubesco Evangelium.* Et même, nous prenant de plus loin, c'est toute notre vie qui devra être emplie de foi, de piété et de vertu pratique (1). La bonne odeur de Jésus-Christ : telle sera en nous la « vertu guérissante », qui jaillis-

(1) On lit dans une Note écrite par le cardinal MANNING en 1890 : « Les prêtres courent le danger de devenir de simples diseurs de messes (*mass-priests*) ou des machines à sacrements (*sacrament-mongers*). Ils possèdent, par commission divine, le pouvoir d'administrer les sacrements qui confèrent la grâce *ex opere operato*, à laquelle ils ne peuvent rien ajouter et dont l'effet ne peut être empêché par leur propre indignité. Il est très facile à un prêtre, *citra peccatum mortale commissum*, de négliger sa méditation, son examen de conscience et ses exercices de piété, de devenir par conséquent aride et sans vie spirituelle. Cependant, il continue à administrer les sacrements d'une façon exacte, mais mécanique. Il n'a commis nul péché mortel, car mille péchés véniels sont toujours véniels. L'homme pourtant est devenu sec et aride, et tout le monde s'en aperçoit quand il prêche, quand il confesse, quand il se trouve auprès d'un lit de mort ou dans une maison de deuil... Il n'était pas dans l'intention de Dieu que l'efficacité intrinsèque des sacrements dispensât de la perfection subjective, ni le ministre, ni le sujet ». (Cité par THUREAU-DANGIN dans *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, III, p. 299).

sait du Divin Maître, et que l'Apôtre appelle un parfum de vie qui donne la vie, *odor vitae in vitam* (1).

Une des vertus, parmi toutes les autres, dont il faudra que le prêtre fasse ample provision, lorsqu'il commencera sa tournée charitable, c'est la patience. S'asseoir au chevet du malade, en donnant à celui-ci l'impression qu'il est seul de son espèce, que rien ne les presse ni l'un ni l'autre et qu'ils ont tout le temps, voilà l'une des conditions indispensables de fructueux apostolat. On aurait bien mal compris la psychologie du malade, si l'on ne savait qu'il éprouve l'incoercible besoin de parler de lui-même, de raconter ses souffrances, d'énumérer le détail de ce qu'il a enduré la veille, l'avant-veille et depuis toujours. Le prêtre se condamnera de bon cœur à subir ces récits, comme s'il y trouvait un intérêt aussi intense que le narrateur. Rien de plus fastidieux, ainsi que nous disions, surtout lorsqu'il s'agit de personnes infirmes, que l'on visite périodiquement, et qui ne changent pas d'une fois à l'autre; mais rien qui leur procure, ou qu'elles s'imaginent leur procurer plus de satisfaction actuelle. En tout cas, on n'obtiendra jamais d'elles une âme pleinement attentive, avant qu'elles ne l'aient épanchée. On constatera d'ailleurs que ce sont naturellement les personnes les moins vertueuses, qui se complaisent surtout dans ces retours sur elles-mêmes, et donc celles à qui il serait le plus avantageux d'entendre la vraie doctrine de la souffrance.

Par conséquent, au début de la visite et après quelques mots d'optimisme, nous nous enfermerons sans affectation dans le silence, et nous laisserons tout d'abord parler le malade selon la mesure convenable. On ne saurait trop mettre en garde contre l'empressement de leur zèle les bons prêtres, qui commencent d'emblée et d'abondance leurs exhortations. Leurs paroles ne portent guère, parce qu'elles ne tombent pas dans

(1) *2 Cor.* 2, 16.

des cœurs apaisés. Ils n'auront chance de se faire écouter avec profit, que s'ils ont su écouter eux-mêmes au préalable. *Homo sapiens tacebit usque ad tempus.* Le sage se tait jusqu'au moment favorable (1). Attendre son moment, tandis que défilent des descriptions de souffrances passées ou de nuits blanches, cela exige du prêtre une patience méritoire ; d'autant que sa patience doit se résoudre ici, non en stoïcisme, mais en mansuétude. De ces vertus, l'Apôtre nous apprend le secret par ce seul mot, le plus riche de la langue chrétienne : *Caritas patiens est, benigna est.*

Écouter le malade, lui prêter une oreille sympathique, nous ne conseillons pas pour cela de l'approuver dans ses lamentations et dans ses murmures. Le tour du prêtre viendra enfin de parler, et il aura acquis le droit de se faire entendre. Que dirons-nous d'efficace à ce malheureux, qui souffre dans son corps et qui se tourmente dans son âme ? Comment partirons-nous tout à l'heure, sans avoir rien guéri de ses misères physiques, mais en le laissant tout de même refait, courageux ou du moins résigné ? Sans doute, nous connaissons les thèmes chrétiens de la souffrance, les seuls qu'il convienne jamais à un prêtre de développer; s'il faut préciser, nous connaissons les deux lois fondamentales, qui s'amalgament dans notre vie terrestre, que « le Christ a dû souffrir pour entrer dans la gloire », et que « le disciple n'est pas plus grand que le Maître ». Ces hautes vérités, en dépit de leur austérité apparente, possèdent toujours la vertu d'alléger la souffrance, pourvu qu'elles soient traduites, non pas d'un ton implacable, mais avec cœur.

Toutefois la cordialité sacerdotale doit s'inspirer d'une distinction très simple, mais délicate à appliquer. D'une part, il faut que le prêtre se montre bon, sensible, intelligent de la souffrance, ému de pitié et de sincère compassion. Jamais sa bonté ne passera la mesure. Si la santé, dont nous jouissons, nous fait prendre

(1) *Eccli.*, 20, 7.

parfois assez facilement le mal des autres, voyons-nous à la place du patient, et pensons que l'avenir nous réserve peut-être un sort pire. Le prêtre compatira donc pleinement aux souffrances de son malade. Mais, d'autre part, qu'il ne commette jamais l'erreur de le plaindre! Outre qu'il l'encouragerait dans ses doléances stériles, il lui témoignerait la moins chrétienne des pitiés. Serait-il digne d'un simple chrétien déjà de s'attrister sur un malheureux, en lui disant : Mon pauvre ami, que je vous plains de vos maux! Comme si, pour les chrétiens, la souffrance physique ou morale n'était qu'une calamité, une infortune déplorable, à laquelle il est horrible de n'avoir pu échapper! Une si fausse conception de la souffrance vicierait toute notre action sacerdotale au lit d'un malade... Pourrait-on supposer que Marie, au pied de la Croix, plaignît Jésus de souffrir ? Saint Bernard nous la dépeint déchirée par le glaive de la douleur, mais ses larmes étaient des larmes de compassion; elle souffrait, comme l'exprime l'étymologie si pénétrante du terme, *avec* son Divin Fils, en s'unissant au martyre rédempteur. « Large comme la mer » s'étendait sa pitié, parce que sa piété noyait son amour illimité pour Jésus. *Non miremini*, s'écrie saint Bernard, *quod Maria martyr in anima fuisse dicatur. Miretur qui non meminerit se audivisse Paulum inter maxima Gentium crimina memorantem, quod sine affectione fuissent*... L'amour de Marie, source de la plus émouvante et de la plus exemplaire des compassions... Ce sera donc encore la charité, *effusa caritate*, qui nous inspirera le sens et l'accent à donner à nos paroles consolatrices. En nous écoutant, le malade apprendra peu à peu à reconnaître dans son épreuve ce que le Rituel appelle *paternam Dei visitationem.* Enfin, bienfait qui dépassera tous les autres, nous lui enseignerons l'art si spécifiquement chrétien d'utiliser la souffrance, comme a dit saint Augustin.

L'utilisation chrétienne de la souffrance restera toujours, en dernière analyse, la considération la plus réconfortante à suggérer aux malades. C'est l'admirable *Adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea.* Tant qu'on ne connaît, de la

souffrance, que ses brutalités, elle apparaît haïssable. Souffrir pour rien, sans que cela serve à quoi que ce soit, voilà le plus dur. Aussi on n'aidera pas beaucoup un malade, en l'exhortant à se montrer courageux. Il faut lui présenter un intérêt qui ait force d'attrait; et le seul possible, dans cette mystérieuse question, c'est la collaboration à la Passion de Jésus. Si donc on recommande au malade de supporter son mal en union avec le Divin Maître, afin d'expier ses fautes et d'acquérir des mérites, cette fois on aura déjà adouci son amertume par la perspective d'un profit personnel. Néanmoins on le laissera replié sur lui-même; on ne l'aura pas retiré de l'occupation de soi, où se creusent sa peine et ses révoltes. Quel incomparable service on lui rendrait, si on le faisait s'évader de son propre mal!

Eh bien, versez au cœur de ce malheureux crispé par la souffrance une goutte de dilatante charité. Dites-lui : Offrez vos peines pour les autres, pour ceux que vous aimez... Aussitôt vous sentirez s'ouvrir cette pauvre âme, parce qu'elle regarde maintenant avec intérêt plus loin qu'elle-même. Mais vous pouvez l'épanouir davantage. Considérez cette chambre où la nuit sera si lente à s'écouler, penchez-vous vers ce malade que la douleur tiendra dans une insomnie rongée de fièvre, et ardemment inspirez-lui de souffrir, non plus seulement pour quelques âmes chères, mais pour tous les pécheurs, pour tous les malheureux, pour tous ses frères de douleur, pour le monde entier, à l'exemple de l'Apôtre, qui complétait dans sa chair les souffrances du Christ, *pro corpore eius*, dit-il, *quod est Ecclesia*; et surtout à l'exemple adorable du Divin Maître qui, sur la Croix, étendait son sacrifice sur les innombrables générations des hommes... Maintenant tout a changé. Vous aurez vraiment introduit l'infini dans cette chambre close. L'âme de votre malade en sera illuminée. Vous aurez tellement élargi le but de sa souffrance, qu'il débordera immensément sa pauvre petite misère. La longue nuit peut venir; elle passera, sans avoir épuisé ce travail d'apostolat, où la souffrance aura trouvé sa plus haute utilisation, et le malade son suprême courage.

Qu'est-ce que le ministre de Jésus-Christ pouvait espérer de

plus magnifique, lorsqu'il s'acheminait, une heure auparavant et peut-être avec ennui, vers ce palier, où l'attendait une infortune entre tant d'autres, une des multiples tristesses de la destinée humaine?... Le Seigneur a béni son ministère. Le voici maintenant payé de ses peines au centuple. Il peut s'en réjouir, tandis qu'il redescend, en répétant tout bas la prière du Psalmiste, avec l'assurance qu'elle a déjà commencé d'être exaucée : *Dominus opem ferat illi super lectum doloris eius.*

Ce qui va suivre se rapportera uniquement aux malades en danger de mort, et encore ne toucherons-nous dans cet article qu'un point du sujet. Précisons : il s'agira du moment critique, où le prêtre doit annoncer au malade que l'heure est grave pour lui, et qu'il est temps qu'il se prépare à paraître devant Dieu. De la préparation proprement dite, il ne sera donc pas question ici. Chacun de nous sait bien comment il faut la conduire, et d'ailleurs une fois qu'elle aura été engagée, elle se poursuivra sans trop de difficulté. Quand un prêtre en est avec un malade au point qu'il puisse lui parler à découvert de la mort prochaine, il peut presque toujours regarder, Dieu aidant, la partie comme gagnée. L'enjeu est trop grave, et nos services sont trop précieux, pour que l'intéressé, s'il n'est pas obstiné dans le mal, n'accueille pas docilement notre ministère. Mais pour en arriver là, le premier pas se présente chaque fois comme le plus pénible, le plus embarrassant et le plus périlleux. Comment le franchir, puisque aussi bien nous ne pouvons pas l'éluder?

Cependant avant d'affronter le malade lui-même, le prêtre aura souvent, sinon à vaincre les résistances, du moins à subir les appréhensions, les hésitations et les recommandations suppliantes de l'entourage. « Il ne se doute pas de son état, ne lui dites rien, ne l'effrayez pas! » Que de fois nous avons entendu de ces exclamations angoissées, lorsque nous étions appelé auprès d'un moribond, et qu'il aurait fallu se hâter!... Soyons sincèrement indulgents à cette charité mal comprise, mais émouvante; ne nous indignons pas contre elle, ne la brusquons pas, laissons-

la s'exhaler. Rendons-nous compte que nous sommes arrivés dans ce milieu, à un moment douloureux et tragique, où les esprits et les cœurs sont dans le désarroi. Assurément une très grave responsabilité incombe au prêtre, et rien ne pourra le faire dévier de l'accomplissement de son devoir. Investi de l'autorité divine, il aurait même le droit de prendre d'autorité la conduite des choses. Mais à vouloir agir en maître et sans délicatesse, il blesserait les âmes et risquerait quelquefois de rendre la religion odieuse.

Que ferons-nous donc? Allons-nous parlementer, discuter avec la famille, lui démontrer son illogisme, lui représenter les grâces ultimes et précieuses dont il ne faut pas priver le malheureux qui agonise? Nous perdrons beaucoup de temps, et on nous écoutera à peine, parce que ce qui prédomine là, et que nous n'aurons pas apaisé par des raisonnements, c'est la terreur d'effrayer le malade. Il nous sera toujours possible d'agir avec plus d'onction et de succès. Acquiesçons aux sentiments respectables qui nous font assaut; promettons de déployer une extrême prudence et de nous comporter, comme on le désire, avec toute la réserve que nous pourrons mettre. Portons-nous enfin garants que notre visite ne troublera pas le malade, ainsi que chacun en sera bientôt témoin. Si nous obtenons qu'on nous fasse crédit, c'est que nous aurons su, point capital, rassurer la famille. Cela suffira, en attendant mieux.

Cependant ce ne seront là que travaux d'approche. Seul à seul maintenant avec le malade, la vraie difficulté n'a pas encore été abordée. Si nous avons affaire à un inconnu ou à un chrétien médiocre, nous aurons avantage à ne pas nous précipiter sur le chapitre de la confession. Ce serait risquer un refus instinctif, contre lequel il nous faudrait lutter. Proposons-lui plutôt de commencer ensemble une neuvaine pour obtenir sa guérison du Bon Dieu. Nous insinuerons ensuite que la sainte Communion l'établirait dans les dispositions les plus favorables pour être exaucé. Ainsi la voie nous sera ouverte pour entamer la confession elle-même, et le reste s'enchaînera,

comme nous allons le dire. Avec un malade déjà connu ou un anonyme bien disposé, le jeu de ces précautions sera beaucoup plus aisé à conduire.

Mais enfin, dans tous les cas, nous serons tôt ou tard mis en demeure de prononcer clairement les mots décisifs d'Extrême-Onction. Osons convenir ici que nous-mêmes, nous redoutons toujours plus ou moins ce moment, et que nous devons souvent nous y défendre contre un certain recul. Nous nous retenons de donner le choc, de faire peut-être mal à cet être déjà si pitoyable. A notre tour, nous pensons : Si je l'effrayais ! ... Voici à ce sujet deux considérations, qui peuvent, en nous rassurant, nous seconder.

D'abord une simple question de mots, mais qui ne manque pas d'importance pratique. Il semblerait judicieux d'éviter, au moins dans une première annonce, l'expression de « derniers sacrements ». Ce n'est pas qu'elle soit le moins du monde répréhensible, puisqu'elle traduit exactement les mots latins en usage. Mais telle quelle, elle paraît impliquer un sous-entendu sinistre, comme si elle équivalait à une condamnation à mort. Les derniers sacrements, le secours désespéré avant la fin prochaine !... Nous avons vu plus d'une fois des malades impressionnés, ou des parents troublés, par cette expression trop suggestive. Or on pourrait déjà beaucoup amortir la toute première allusion, en l'enveloppant dans une forme plus engageante. Pourquoi ne dirait-on pas, par exemple, le sacrement des malades ? On expliquerait que, lorsque leur état inspire de sérieuses inquiétudes, l'Église leur réserve un sacrement pour eux seuls, un sacrement qui leur apporte tous les secours de l'heure. *Caelestis medicina*, selon l'heureuse définition du Rituel, *non animae solum, sed etiam corpori salutaris*. On rappellera aussi la simplicité avec laquelle saint Jacques nous donne à supposer qu'il faille agir en cas semblable : *Infirmatur quis in vobis ? inducat presbyteros Ecclesiae...* Plus nous mêlerons d'aisance à notre conseil, plus nous inclinerons le malade à le suivre. Un excellent médecin catholique nous disait un jour qu'il n'hésitait jamais à avertir sans détour

les malades qu'il jugeait en danger. Il regardait d'abord son patient en silence, puis il laissait bonnement tomber :

— Maintenant, mon ami, il vous faudrait consulter un médecin plus habile et plus utile que moi.

— Lequel ?

— Un médecin de l'âme.

Et il m'affirmait que sa proposition, introduite d'un ton naturel, avait toujours été agréée sans le moindre effroi par ses malades.

Sans effroi : tous aussi, nous aurons pu constater maintes fois combien on s'exagérait la peur qu'on voulait épargner aux malades. Ceux-ci ne se montrent d'ordinaire pas rebelles à recevoir l'Extrême-Onction. Certains même la désirent et n'attendent qu'un mot de nous. D'ailleurs, en avons-nous rencontré beaucoup qui s'agitaient, beaucoup qui se troublaient, le moment venu ? Évidemment il y a la manière de les traiter. Mais ce qu'ils éprouvent plutôt, c'est de l'étonnement ; ce qu'ils manifestent, c'est la surprise prédite par le Maître, lequel « arrive comme le voleur, au moment où on ne l'attendait pas ». Presque toujours ils s'écrient : Déjà ? Suis-je vraiment si mal ?... Quoi qu'il en soit, peur ou étonnement, ils s'en remettent bientôt et s'abandonnent volontiers à l'action sacerdotale.

Comment s'expliquer cette acceptation facile ? Faudrait-il l'attribuer principalement à la faiblesse corporelle ou à l'amoindrissement des facultés ? Ce serait méconnaître le facteur surnaturel qui entre ici en jeu. Nous avons connu plusieurs bons chrétiens, qui avaient vécu toute leur vie dans la terreur obsédante de la mort, et qui l'ont cependant regardée venir, dans leurs dernières heures, avec une conscience et une sérénité presque joyeuses. Nous nous plaisons à croire qu'ils recevaient de Dieu, au moment où elle leur devenait enfin nécessaire, la grâce actuelle de mourir en vrais chrétiens. En même temps que la grâce du sacrement, le Divin Maître leur accordait celle de l'accepter dans la paix et dans le contentement. Rien ne nous interdit d'admettre que telle est l'économie providentielle pour tous les moribonds qui ne repoussent pas le Sauveur.

De cette double grâce, notre présence auprès du malade est un des témoignages. C'est sur elle que nous devons compter, lorsqu'il ne nous est plus permis de différer davantage la suprême annonce, bien plus que sur l'habileté de notre prudence. De nous dire que Dieu a déjà préparé cette âme à nous entendre nous aidera à surmonter les hésitations d'une pitié trop timide. De nous sentir l'instrument d'une grâce souveraine, qui n'attend pour s'épancher qu'un mot de notre bouche, quelle joie et quelle assurance dans ce grave moment pour notre âme de prêtre!

Parmi tous nos ministères, l'assistance des mourants est peut-être celui où la nécessité de la prière préalable s'affirme davantage. Lors donc que nous sommes appelés auprès d'un malade en danger de mort, hâtons-nous d'attirer déjà de loin sur lui la mystérieuse action des grâces prévenantes. Que le Sauveur nous devance à ce chevet. Que l'Avocate et le Refuge des pécheurs s'y trouve penchée avant nous. Faudra-t-il même que nous l'y ayons appelée? Si chargé de fautes, si moralement flétri que soit le malade auquel nous portons secours, il est bien improbable qu'il n'ait jamais récité un seul Ave Maria au cours de sa vie. L'appel final de cette prière n'est pas alors monté dans le vide. Rappelons tout de même à la douce Mère des hommes qu'un malheureux gît là, qui un jour, peut-être lorsqu'il était petit enfant et qu'il comprenait à peine ses propres paroles, lui a demandé de prier à l'heure de sa mort. Et voici venue l'heure du rendez-vous...

Bruxelles. P. Dohet, s. i.

Mediaevalia

I

Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle.

Depuis 1932, les RR. PP. Dominicains ont fondé au Canada, avec le secours de l' « *Institut scientifique franco-canadien* », un « *Institut d'études médiévales* » qui a son siège à Ottawa, dans leur collège philosophique et théologique. La fondation nouvelle a publié jusqu'à présent deux séries d'*histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*; d'autres, annonce-t-on, sont en préparation. Le genre de travaux publiés jusqu'ici rappelle par plus d'un côté ceux de l'*Histoire littéraire de la France*, commencée au XVIII^e siècle par les Bénédictins de Saint-Maur et continuée au XIX^e par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Pareille ressemblance est déjà un éloge.

Nous voudrions présenter à nos lecteurs une analyse détaillée de la seconde de ces publications (1); elle nous a paru mériter mieux qu'un de ces maigres comptes rendus qui sont à un livre ce que le squelette est à l'animal musclé et vivant. Paradoxe si on veut, mais un exposé plus long nous a paru le « court moyen » de faire connaître à nos lecteurs le genre de travaux auquel le nouvel Institut se propose de consacrer son activité (2).

Le recueil que j'ai par devers moi groupe sept travaux d'intérêt et de valeur inégaux; ils n'ont entre eux d'autre lien que leur rapport à un commun millénaire. Pour être tout à fait complet, je ne puis

(1) *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle.* Deuxième série. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa. Paris, Vrin, 1932, (25 × 17 cm.), 212 p. — Nous consacrerons trois « notes » à cette publication : I. La note présente; II. Le concept de « personne » chez les Latins entre 1150 et 1250; III. La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle.

(2) Nous avons reçu également (quand notre article était achevé) la « Première série » de ces « Études d'Histoire littéraire et doctrinale ». Une première lecture, un peu hâtive, nous suffit pour constater le réel progrès du t. II, celui que nous allons analyser, sur le t. I. Ce progrès nous paraît sensible dans l'importance doctrinale des thèmes choisis et une façon plus large, plus personnelle aussi de les aborder. Dans le t. I signalons cependant à nos lecteurs l'étude pleine d'intérêt que le P. Charland, O. P. consacre aux « Auteurs d'*Artes praedicandi* au XIII^e siècle, d'après les manuscrits » — elle nous a fait espérer une analyse du « Modus *dilatandi* sermones » qui aujourd'hui encore rendrait service — et les pages à la fois historiques et doctrinales que le P. Parent consacre à *La notion de Dogme au XIII^e siècle.*

omettre de mentionner une note de 23 lignes du R. P. Chenu, O. P. sur un certain *A. de Pouzzoles*, bachelier de Paris « *lecteur des Sentences vers 1240* ». Des sept travaux dont se compose le recueil, l'un, celui de P. Martineau, O. P., étudie un ouvrage de liturgie, le « *De Ecclesiasticis Officiis* » de Guillaume d'Auxerre; un autre, celui de L. Taché, C. S. SP., traite, au point de vue de leur origine et de leur pouvoirs respectifs, des Chorévêques et des Abbés; les cinq autres ont trait à des questions ou à des ouvrages de philosophie et de théologie scolastiques. Ils méritent de retenir plus spécialement notre attention.

Le P. Longpré, O. F. M. avait édité en 1928 dans la collection « Les *Philosophes Belges* » les « *Quaestiones disputatae* » du Bienheureux Gauthier de Bruges. Ceux qui ont lu l'*aperçu sur la vie et les écrits du Bienheureux* qu'il a placé en tête de cette édition savent avec quelle compétence spéciale le R. P. L. aborde un sujet qu'il connaît à fond et qu'il aime. Je dis : qu'il aime, parce qu'il parle du Bienheureux avec un mélange de respect et de dévotion qu'il amène rapidement son lecteur à partager. Dans le « *Commentaire sur les Sentences* », étudié ici, comme dans les « *Quaestiones disputatae* », G. de B. reste fidèle « au *volontarisme* de saint Augustin, si cher à saint Bonaventure et au Bienheureux Duns Scot ». Que Gauthier soit « un Augustinien cent pour cent, le P. L. en donne, entre autres preuves, la suivante : Les facultés *diverses* (de l'âme), selon Gauthier, *n'affectent pas la substance de l'âme par mode de propriétés accidentelles;* en augustinien décidé, G. de B. se prononce « formellement » contre ce sentiment. L'unité de la vie mentale, selon lui, implique même que les facultés ne soient pas seulement *consubstantielles à l'âme* (Alexandre de Halès, Saint Bonaventure) mais *coessentielles, quia in hac materia, idem est substantia et essentia* » (p. 22). G. est on ne peut plus explicite. Dans son « Commentaire » sur le premier livre des Sentences, Distinction III^{e} (ff. 14^{c}-16^{a} du Ms. Convent. sopp. C. 5. 955 de la Bibliothèque nationale de Florence), il pose expressément la question : An potentiae, quae sunt partes imaginis, sunt idem quod substantia animae; iuxta hoc quaeritur an anima sit suae potentiae, vel e converso » et il répond textuellement : Respondeo ad primam quaestionem, cum *Augustino VII de Trinitate* (c'est nous qui soulignons) : *dico quod potentiae animae non sunt eius accidentia sed insunt animae substantialiter* vel, ut dicit Augustinus, *essentialiter*, cuius ratio ibidem est, quia accidens non excedit subiectum in quo est : quaelibet autem potentia excedit animam; non enim

tantum se intelligit, immo et aliud a se et similiter amat se et aliud ».

Pour nous, l'étude du R. P. Longpré tranche tout doute : Gauthier de Bruges souscrit à toutes les thèses fondamentales de l'Augustinisme. Le fait est d'autant plus significatif que le Bienheureux est dans l'ordre chronologique un des premiers de toute une série de penseurs dont l'œuvre, au dire de M. Gilson, fut surtout de maintenir, d'approfondir ou de développer les principes métaphysiques sur lesquels s'était fondée la doctrine de saint Bonaventure.

Le travail que le P. Péghaire, C. S. SP. consacre à la « *Causalité du bien selon Albert le Grand* », bien que restreint dans son objet immédiat, n'en offre pas moins un intérêt réel; il est bien conduit, très fouillé et on peut en accepter les conclusions, sinon peut-être toutes les preuves. Pour saint Albert, la vraie, l'*essentielle* causalité du Bien est celle de la *fin*. Est-il hors de doute cependant que par le « *Bonum in se* » (p. 66) le saint entende non le « *Bien Suprême* » mais le « *Bonum in communi* » ? Le « *Dator Formarum* » de la page 78, note 1, n'est autre, à mon avis, que l'Intellect agent, *séparé* et *unique*, selon la formule d'Avicenne; c'est la dernière des intelligences célestes, celle qui gouverne le monde sublunaire; d'elle émanent toutes les formes, tous les intelligibles et l'âme humaine elle-même; pareille notion nous renvoie à Aristote plutôt qu'à Platon, bien entendu à un Aristote mâtiné de néo-platonisme; à moins toutefois qu'on ne veuille y voir comme un reflet lointain de l'ἔλλαμψις platonicienne. Il se peut que saint Thomas rejette *absolument* le sens *efficient* de la célèbre formule dionysienne : *Bonum est diffusivum sui* (Cf. Saint Thomas, S. c. G., I, 37 avec le commentaire intéressant du *Ferrariensis*); dans ce cas le Docteur Commun aurait transposé le principe de son sens originel, certainement *émanatiste*, au sens du *finalisme* aristotélicien; et le service rendu à la « *philosophia perennis* » ne serait pas niable (1).

L'article du P. Drouin, O. P. s'attache à étudier un point particulièrement important de la psychologie de saint Albert le Grand : *le rôle et la place du libre arbitre dans notre organisme psychologique.*

(1) Le P. P. Péghaire a publié dans la « *Revue de l'Université d'Ottawa* », en Janvier 1932, un article dont le titre laisse espérer des explications sur le point qui nous intéresse : *L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le Néo-Platonisme et dans le Thomisme.* Il nous a été malheureusement impossible d'en prendre connaissance.

Il est certain que le « Docteur Universel » commença par admettre une distinction radicale entre le libre arbitre d'une part, l'intelligence *et* la volonté de l'autre. Le progrès que le P. Drouin découvre dans la pensée d'Albert dépendra, dans une certaine mesure, de l'ordre chronologique des trois œuvres qu'il étudie successivement : la *Summa de Creaturis*, le Traité *De Anima*, le *Commentaire sur les Sentences*. On sait combien la chronologie de l'œuvre Albertine reste aujourd'hui encore incertaine. Si l'évolution de la pensée d'Albert sur le libre arbitre ne peut paraître douteuse à celui qui compare le point de départ de cette pensée avec son point d'arrivée, il est permis de se demander si son développement historique fut aussi régulier, aussi rectiligne que nous la présente le P. D. N'est-ce pas excéder dans l'emploi de l'*interpretatio benigna* que de reconnaître le mérite de l'originalité à une thèse certainement erronée (p. 103)? A nos yeux, l'originalité seule, séparée de la vérité, n'est pas un mérite. Ces légères divergences de vue ne diminuent en rien l'estime où nous tenons le travail réellement captivant du P. D. Nous croyons avec lui que dans le texte si nuancé de saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, II, 22) le passage : Εἶτα κρίνει τὸ κρεῖττον καὶ λέγεται κρίσις. Εἶτα διατίθεται καὶ ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν, καὶ καλεῖται γνώμη, n'a pas été en réalité mal traduit par Burgundio de Pise. « *Disponit* » est bien le sens du verbe moyen : Διατίθεμαι (Lefebvre d'Etaples traduit : *Affectat*) (1). C'est bien une certaine disposition de la volonté qui doit intervenir par rapport au « jugement sur le mieux » pour que ce jugement passe à l'état de « γνώμη ». Évidemment, le jugement

(1) Le texte semble avoir embarrassé les traducteurs. Burgundio traduit le διατίθεται par « *disponit* »; Lefebvre d'Etaples par « *affectat* »; Billius par « *afficitur* » : Postea erga illud *afficitur* et *amplectitur* (ἀγαπᾷ) quod consilium censuit et tunc γνώμη i. e. sententia vocatur ». Dom O. Lottin dans son remarquable article : *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidenta* (*Revue Thomiste*, t. 36 (1931), p. 635) est d'avis que Burgundio a commis une erreur, et de conséquence, en traduisant « *disponit* » au lieu de « *disponitur* ». Tous les théologiens du XIII^e siècle, observe-t-il, vont être désorientés par cette erreur de traduction. Dom Lottin traduit lui-même : Puis, l'on est *attiré* (l. c., p. 633), se rapprochant ainsi de Billius. Le sujet des verbes actifs ou passifs de tout ce contexte me paraît être un sujet humain indéterminé : on. Le διατίθεται semble avoir le même régime direct que le ἀγαπᾷ, à savoir le τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν, ce qui autorise la traduction : *disponit*. Le second emploi du verbe : διατιθεσθαι, autoriserait la traduction : *afficitur*, car le texte dit : ἐὰν... μὴ διατεθῇ πρὸς τὸ κριθέν : si non afficitur ad id quod iudicatum est; ce qui serait une raison de voir également un passif dans le διατίθεται, comme le veut Dom Lottin.

purement spéculatif est ici hors de cause; il ne peut être question que d'un jugement de la raison pratique: encore celui-ci ne deviendra-t-il une « γνώμη » *(sententia)* que si la volonté l'adopte par un acte d'approbation. Le P. D. voit très juste, lorsqu'il écrit : « Le commentaire d'Albert sur le texte de Damascène se distingue par l'accent mis sur la note *rationnelle* ». Albert écrit en effet : *Rationis* consensus est quasi *sententia* de faciendo... (*Summa de Creaturis*, q. 65. a. 3. Éd. Borgnet, vol. 36, p. 553). Et un peu plus loin : *Rationis* consensus est in *sententia*. La γνώμη devient pour Albert un assentiment de la raison pratique; d'après le contexte de Damascène, nous serions porté à y voir plutôt l'accord complaisant de la volonté avec le résultat de la délibération rationnelle. En ce sens, la « *concordia voluntatis* » ferait de la κρίσις (jugement) une γνώμη (décret).

Un détail curieux : Saint Albert cite une définition du libre arbitre empruntée aux « *Recognitiones Clementinae* »; elle semble être à ses yeux une des « *Auctoritates* » qu'il emprunte aux « *Sancti* » (1). Cette définition se lit effectivement au Livre III, Chap. XXIII, de la version latine de Rufin, le seul texte que nous possédions. (Éd. Cotelerius, Amsterdam 1724, T. I, col. 529) : *Arbitrii potestas est sensus animae, habens virtutem, qua possit ad quos velit actus inclinari* (R. inclinari *et ire*). La définition, telle que la cite Albert, modifie légèrement le texte (l. c., p. 574). Borgnet donne comme référence « in secunda disputatione *contra sermonem magnum* »; il fallait évidemment lire : *Contra Simonem Magum* (2). Comme l'observe le P. Drouin, la seconde partie de cette définition ne pouvait que confirmer saint Albert dans sa première conception de la liberté : ... ad quos *voluerit* actus, ut dicit Petrus (c'est-à-dire saint Pierre), *sive concupitos per voluntatem, sive discretos per rationem* ». Très mal servi en cela par sa créance à l'authenticité des pseudo-Clémentines, le saint concluait : Le libre arbitre est une faculté distincte de la raison *et* de la volonté « exerçant un arbitrage entre l'une et l'autre ». On ne se détache qu'à regret de cette pénétrante étude dont l'intérêt est soutenu et ravivé constamment par le dynamisme même de la pensée évoluante et progressive dont elle s'attache à reproduire la marche.

(A suivre). F. Jansen, s. i.

(1) Saint Albert dit : Deinde quaeritur de aliis definitionibus (libertatis) quae licet non adeo sunt in usu, *tamen ponuntur a Sanctis.*

(2) La même erreur de lecture s'étalait déjà dans l'Éd. Jammy, Opp. Lyon 1651, t. 19, p. 311*a*. Une bonne édition critique de l'œuvre de saint Albert est hautement désirable.

Actes du Saint-Siège

SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE

Remplacement d'un dignitaire absent à l'office du chœur (S. C. C., Surrentina, *Substitutionis in choro*, 9 Apr. 1932. — *A. A. S.*, XXV, 1933, 492).

Quand un dignitaire, tenu à l'office du chœur comme membre du Chapitre, veut s'absenter, doit-il être remplacé par un dignitaire ou suffit-il qu'un simple chanoine prenne sa place ? Les anciens canonistes appliquaient rigoureusement le principe que le remplaçant doit appartenir au rang de celui qu'il remplace. On remarquera toutefois que le can. 419 ne parle pas des dignitaires, mais seulement des chanoines et des bénéficiers inférieurs. Le rapporteur de la Sacrée Congrégation pense que cela tient à la rareté des cas où un dignitaire doit se faire remplacer. Il estime toutefois qu'on pourrait admettre qu'un dignitaire se fît remplacer par un simple chanoine quand il s'agit d'une obligation commune à tous les membres du Chapitre, comme est la récitation de l'office divin, et dût se faire remplacer par un dignitaire, quand il s'agit d'une fonction qui leur est propre, conformément au c. 397. La Sacrée Congrégation s'est rangée à cet avis. J. C.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament.

Ch.-F. Jean. *La Bible et les récits babyloniens.* Coll. « La vie chrétienne. » 3e série, vol. I. Paris, Grasset, 1933, (19 × 12 cm.), XVI-348 p. Prix : 18 frs.

Le livre que nous annonçons donne plus que le titre semblait promettre : la comparaison se fait en effet entre les écrits de l'Ancien Testament d'une part, et *toute* la littérature sumérienne et akkadienne d'autre part. Les Sumériens, comme on sait, précédèrent les Sémites ou Akkadiens sur le sol de la Basse-Mésopotamie; et on désigne sous le nom d'Akkadiens toutes les populations de la Haute ou de la Basse Mésopotamie dont les documents sont écrits en sémitique.

M. Jean, qui s'adresse au grand public, veut nous faire toucher du doigt les analogies frappantes entre les textes bibliques et les écrits sumériens et akkadiens. A cet effet il donne de larges citations groupées suivant leurs genres littéraires : sa documentation remonte jusqu'au milieu du troisième millénaire avant Jésus-Christ.

La lecture de l'ouvrage est fort attachante, et l'auteur a soin de souligner certains traits qui font mieux saisir la portée des textes. La conclusion est que souvent les procédés littéraires et même les matériaux sont les mêmes chez les Suméro-Akkadiens et les Hébreux. On est frappé, par exemple, du double récit parallèle du déluge, et de l'indéniable parenté qui existe entre le code mosaïque et le code de Hammourabi. Toutefois le contenu religieux est autre. Chez les Hébreux c'est, à l'encontre des autres peuples et malgré des anthropomorphismes fréquents, un incontestable monothéisme : leurs voyants sont des prophètes qui ne prétendent pas lire l'avenir dans le foie des victimes ou dans les astres, mais l'apprennent de Jahvé lui-même, et n'en parlent qu'en fonction d'un enseignement religieux et moral.

Le livre de M. Jean nous fait nettement saisir ce caractère propre de la Bible : c'est son grand mérite. C. H.

***G. Ch. Aalders.** *De goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis.* Kampen, J. H. Kok, 1932, (25 × 16 cm.), 552 p. Prix : 9,50 florins.

Voici l'œuvre très érudite d'un protestant croyant aux prises avec les conséquences funestes du principe fondamental du protestantisme lui-même. Quand les réformateurs du XVIe siècle érigèrent l'Écriture en unique règle de foi et rejetèrent le magistère de l'Église, ils se condamnèrent aussi à abandonner les livres sacrés à l'interprétation individuelle, c'est-à-dire au caprice

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

d'un chacun. On sait quel rationalisme en fut l'aboutissant, et comment les éléments les plus essentiels de la révélation se volatilisèrent.

M. Aalders, qui est un croyant, veut cependant rester fidèle au principe protestant. Il doit donc dans les trois premiers chapitres de la Genèse, qu'il commente savamment, trouver les indications nécessaires pour faire le départ entre ce qui est révélé et ce qui ne l'est pas. Disons aussitôt qu'il n'y a pas réussi. Il ne le pouvait d'ailleurs pas, car la Bible présente de la même façon à peu près tous ses récits. Il est certain néanmoins qu'elle s'accommode des genres littéraires les plus variés et que les auteurs sacrés y parlent le langage de leur temps.

Un protestant ne peut guère en tenir compte pour y discerner le contenu révélé, sans s'exposer à l'arbitraire : tout au plus, peut-il donner une opinion individuelle, sans avoir le droit de condamner les rationalistes qui proposent aussi leur interprétation à un titre purement personnel.

M. Aalders n'entend pas sacrifier la vérité de la Bible : pour ne pas être entraîné par le courant rationaliste, il se voit donc contraint de maintenir des positions indéfendables. Il est plein de défiance à l'endroit de la critique et des sciences ; il interprète avec une rigueur extrême les six jours de la création et divers détails du second récit de la création, etc.

Pour un catholique, l'Église, par son autorité infaillible, est qualifiée pour donner le vrai sens des textes et pour fixer les points de la doctrine révélée. Dans la Bible elle-même tout est inspiré, mais tout n'est pas révélé. Il ne semble pas que M. Aalders ait nettement précisé la différence qui sépare ces deux concepts. C. H.

F. Schmidtke. *Die Einwanderung Israels in Kanaan.* *Breslau*, Frankes Verlag, 1933, (24 × 17 cm.), XII-190 p. Prix : 8 Mk.

Cet ouvrage de M. Schmidtke vient d'être blâmé par la Commission biblique pontificale dans un décret qui fut ratifié le 27 février dernier par Sa Sainteté Pie XI. Défense y est faite d'admettre le livre dans les écoles catholiques. — « L'abbé Frédéric Schmidtke, déclare la Commission biblique, « lorsqu'il traite du Pentateuque, suit les théories de la critique rationaliste, « négligeant totalement le décret de la Commission pontificale biblique du « 27 juin 1906. De plus, dans l'histoire de l'Ancien Testament, ne tenant « aucun compte du décret de la même Commission pontificale biblique du « 23 juin 1905, il fait intervenir un genre littéraire qui consiste en des « traditions populaires où l'erreur est mélangée à la vérité... Il affirme entre « autres choses, que les récits qui ont trait aux patriarches exposent, au moins « en grande partie, non pas l'histoire de personnages individuels, mais celle « de tribus; que Jacob n'est pas le fils d'Isaac mais représente une tribu « araméenne ».

Il ne nous appartient pas d'ajouter quoi que ce soit à ce jugement de l'autorité compétente. Du point de vue scientifique, l'ouvrage n'est pas sans valeur; c'est même ce qui aurait pu le rendre plus dangereux. Plus d'un lecteur aurait pu se dire : sans doute, il y a des témérités, même techniques, entre autres dans l'interprétation du chapitre 34 de la Genèse et la description des migrations d'Abraham et du clan des Térachites; on peut aussi contester, par

exemple, l'identification au moins partielle des Hébreux et des Habiru des lettres de Tell-el-Amarna; mais l'ensemble témoigne d'une érudition remarquable et d'un grand sens critique. Ajoutons que M. Schmidtke doit à un séjour en Palestine une connaissance approfondie des dernières fouilles et de la géographie de tout le pays. C. H.

***R. H. Kennett.** *The Church of Israel. Studies and Essays.* Cambridge, University Press, 1933, (22 × 14 cm.), LVI-250 p. Prix : 12,6 sh.

Le théologien anglican Robert Hatch Kennett, mort le 15 Février 1932, professait volontiers des opinions exégétiques « avancées », qui n'étaient pas goûtées par tout le monde. Il admettait, presque dans leur ensemble, les idées critiques de l'école grafienne et ne se contentait pas des résultats purement littéraires. Il faisait aussi la critique du fond même des récits bibliques, et était assez évolutionniste dans sa conception de l'histoire religieuse d'Israël.

M. S. A. Cook, qui édite le présent volume, a — dans une pensée de sympathie respectueuse — voulu perpétuer le souvenir de son maître. Il nous met ici sous les yeux dix dissertations qui lui semblent caractéristiques et font bien connaître la mentalité de Kennett. Le mérite scientifique en est réel; en particulier, la quatrième étude qui porte sur la grammaire de l'Ancien Testament, dénote un esprit sagace. Mais une hardiesse, à laquelle les exégètes anglais ne nous avaient guère habitués, se manifeste dans les recherches sur la religion d'Israël, sur le sacrifice, sur l'origine de Deutéronome et surtout dans la sixième étude, consacrée à la Dernière Cène du Seigneur. Kennett, qui écarte avec un certain dédain la doctrine catholique, y découvre un rapport subtil avec la manducation rituelle de l'agneau pascal. Impossible de discuter ici ces théories. La valeur scientifique de Kennett, qui était un hébraïsant distingué, est indépendante de sa critique religieuse. C. H.

J. Gabriel. *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates.* Coll. Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Heft 33. Vienne, Mayer, 1933, (23 × 16 cm.), XVI-128 p. Prix : 6 Mk.

La présente étude ne donne que les premiers résultats de recherches plus amples concernant le pontificat dans l'Ancien Testament. M. Gabriel se borne ici, presque exclusivement, à discuter la nature et la signification des divers ornements propres au grand prêtre.

Le terrain avait été peu exploré jusqu'à présent; et il faut un sens critique très affiné pour dégager des textes les données qui peuvent conduire au résultat voulu. Les problèmes qui se posent sont parfois très ardus; pour ne mentionner ici que la question de l'*éphod* et celle des *Urim* et des *Tummim*, on sait que les savants, même catholiques, ne sont guère d'accord. Nous ne croyons pas que les solutions proposées par M. Gabriel trouvent une adhésion unanime : en particulier l'*éphod* décrit dans certains passages du 1er livre de Samuël crée des difficultés que la tradition juive postérieure ne résoud pas; mais il est juste de reconnaître que l'étude de M. Gabriel est menée consciencieusement et vigoureusement. Elle mérite toute l'attention de l'exégète; aussi nous souhaitons que les études ultérieures, annoncées dans la préface, ne se fassent pas longtemps attendre. C. H.

***G. H. Box.** *The Clarendon Bible, Old Testament. Vol. V. Judaism in the Greek Period from the Rise of Alexander the great to the Intervention of Rome.* Oxford, Clarendon Press; Londres, Humphrey Milford, 1932, (19 × 13 cm.), XXXII-240 p., nombreuses gravures. Prix : 4,6 sh.

Nous avons dit, en décembre 1928 (*N. R. Th.*, p. 780), à propos du tome III, le but de cette collection nouvelle (qui comprendra 6 volumes) : elle veut aider les clergymen et laïques anglicans à lire avec fruit les meilleures pages de l'Ancien Testament, en replaçant celles-ci dans leur cadre historique et en les commentant brièvement. A cet effet, chaque volume s'ouvre par une introduction générale, résumant à grands traits et décrivant concrètement la période étudiée ; des introductions particulières caractérisent (date, auteur, plan, etc.) les livres de l'Écriture utilisés ; enfin un commentaire succinct interprète les pages proposées à la lecture. Des illustrations nombreuses (43 dans ce tome V) et bien choisies aident à la pleine intelligence du texte.

L'idée, incontestablement, est heureuse. La réalisation typographique (format, impression, gravures) est de premier ordre. Le ton reste, nous semble-t-il, volontairement neutre, se limitant strictement à l'exposé des faits historiques extérieurs et évitant toute affirmation formelle du surnaturel, sans y contredire jamais cependant. Les conclusions historiques sont en général celles de la critique libérale moyenne.

Le volume présent, dû à l'exégète anglican bien connu G. H. Box, a pour objet la période grecque de l'histoire biblique, d'Alexandre le Grand (331) à l'intervention de Pompée (63) : la révolte des Macchabées (167) la divise naturellement en deux parties. L'introduction historique générale (p. 1-76) est substantielle, vivante et suggestive. Mais le reste du volume donne trop l'impression d'un catalogue aride et sec, passablement touffu. M. Box, assignant à la période grecque un nombre considérable de livres de l'Ancien Testament, a dû consacrer la majeure partie de son œuvre à des « introductions critiques » présentant ces livres ; le commentaire des pages bibliques est réduit à la portion congrue. Le classement et l'étiquetage des matériaux laisse trop peu de temps à l'étude approfondie du contenu. Cette impression est encore renforcée par la méthode assez éclectique de l'auteur, qui énumère longuement les diverses opinions critiques contemporaines et, faute de place, ne peut donner que sommairement les raisons de son propre choix (parfois imprécis). L'information et l'érudition historique de M. Box sont du reste incontestables.

Nous n'avons pas à discuter ici les conclusions de M. Box sur la date et l'origine des divers livres bibliques, ni à marquer en divers points notre désaccord. Qu'il nous suffise, en terminant, d'indiquer brièvement ses principales positions. Il assigne à la période grecque les livres suivants : Habacuc (période d'Alexandre : proposé comme « alternative view » à côté de 605 avant Jésus-Christ) ; Ézéchiel XXVI (id.) ; Joel (époque d'Alexandre) ; Zacharie IX-XIV (3e siècle) ; Isaïe XXIII (après 332, siège de Tyr) ; Jonas (vers 250) ; Cantique des cantiques (début de la période grecque) ; Chroniques (entre 300 et 250) ; Job XXXII-XXXVII (discours d'Elihu) et quelques autres additions ; Proverbes I-IX (et d'autres passages

encore); Ecclésiaste (2e siècle); Ecclésiastique (date commune à tous les exégètes : 2e siècle); Sagesse (1re moitié du 1er siècle avant Jésus-Christ); Psaumes composés (p. ex. 110; 115-118; 120-134; 146-150) ou revisés (p. ex. 44, 74,79) à l'époque macchabéenne; Daniel (167-166); Esther (130).

J. Levie, s. i.

D. Wright. *The Talmud.* Londres, Williams et Norgate, 1932, (22 × 14 cm.), 142 p. Prix : 7,6 sh.

L'ouvrage classique de H. Strack (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5e éd., 1921) et les divers articles de la *Jewish Encyclopedia* ne sont pas d'une lecture aisée et supposent déjà une certaine connaissance du sujet. M. Dudley Wright ne prétend pas les remplacer; il a voulu seulement fournir aux étudiants une première notion du Talmud et leur inspirer le goût d'une étude plus approfondie. Il a du reste limité strictement l'objet de son exposé : il ne cherche ni à préparer l'hébraïsant à lire le Talmud (on utilisera à cet effet le livre récent de J. H. Lowe, *Tutorial Preparation for Mishnoh and Gemoro*, Londres, 1926) ni à faire connaître la doctrine du Talmud, sa théologie, sa méthode (ce qui est en partie le but de A. Cohen, *Everyman's Talmud*, 1932). M. Wright explique d'abord ce qu'est le Talmud (ch. I : interprétation des mots Talmud, Mishnah, Gemara, Halakha, Haggadah, Tosephta, Midrash); ensuite, il résume à grands traits la formation de la Mishnah et des deux Talmuds (ch. II, IV, VI); il énumère et caractérise les principaux agents de cette formation (ch. III : « The Tannaim or Founders of the Mishnah; ch. V : « The Amoraim of the Palestinian Talmud »; ch. VII : The Amoraim of the Babylonian Talmud). Un dernier chapitre (par endroits assez partial) résume les persécutions et efforts des autorités chrétiennes pour supprimer le Talmud (= ch. VIII : The Burnings of the Talmud). Ainsi conçu, l'ouvrage, sans être très approfondi, rendra service; on y trouvera le moyen d'une première initiation, facile et rapide, à un sujet très complexe. La bibliographie des p. 135-136 est d'une présentation singulièrement défectueuse : indications vagues, aucune date de publication.

J. Levie, s. i.

Nouveau Testament.

M. Meinertz. *Einleitung in das Neue Testament.* Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 4e éd., Paderborn, Schöningh, 1933, (24 × 16 cm.), 388 p. Prix : 8,50 Mk.

L'*Einleitung in das Neue Testament* d'Aloys Schaefer a paru en 1898 ; elle fut rééditée et fortement remaniée en 1912 et en 1921 par M. Meinertz ; la revision de 1933 étant plus importante encore, M. Meinertz publie désormais l'ouvrage sous son propre nom. Le cadre toutefois est resté celui qui avait été fixé par M. Schaefer, soit pour l'ensemble du livre, soit même en général pour le détail des chapitres et paragraphes. Mais il suffit d'un examen rapide de quelques pages pour constater combien la transformation est profonde ; à propos des évangiles, p. 176 suiv., nous trouvons dès le début des additions ou modifications significatives, par exemple : p. 176, les Évangiles comme genre littéraire; p. 176, histoire du mot évangile

(citation, entre autres, de Schniewind) ; p. 177-183, l'étude des témoignages et citations patristiques a été complètement refaite et, malgré les additions, apparaît plus brève (les derniers travaux sont cités : par exemple p. 51-52 Plooj sur le Diatessaron ; Vaganay sur l'Évangile de Pierre p. 178 etc.); p. 184-186 le plan « systématique » et catéchétique du premier évangile est bien mis en valeur et substitué au plan confus et factice de Schaefer, etc.

Plus on avancera dans la lecture, plus on se convaincra que des qualités de premier ordre recommandent cette nouvelle édition : clarté limpide de l'exposé et remarquable concision ; jugement critique pénétrant et modéré ; parfaite connaissance et mise au point des dernières recherches ; enfin bibliographie très riche et judicieusement choisie (1). J. Levie, s. i.

***C. A. Anderson Scott.** *Living Issues in the New Testament.* Cambridge, University Press, 1933, (19 × 12 cm.), XII-192 p. Prix : 6 sh.

Les livres de M. C. A. Anderson Scott sont toujours personnels, suggestifs et marqués d'une note sincèrement religieuse qui attire la sympathie. Sans avoir la valeur de son ouvrage antérieur « Christianity according to St Paul (1927) », le livre présent mérite de retenir l'attention. Il contient six conférences, de sujets divers ; mais une même idée fondamentale confère au volume une certaine unité : il s'agit de mettre en relief la *continuité* du Nouveau Testament : Jésus, Paul, Jean ne doivent pas être *opposés* l'un à l'autre, comme l'a fait trop souvent une critique unilatérale ; établir entre eux les points de contact, montrer Paul et Jean en connexion avec l'Église de leur temps, en parfaite union d'idées avec elle, tel est l'effort principal de l'auteur. C'est ce que développent surtout la première conférence « Jesus and Paul », la quatrième et la cinquième « The Riddle of the fourth Gospel », la sixième « What think ye of Christ ». « Que pensez-vous du Christ ? » : vers cette question convergent les cinq conférences précédentes. M. Anderson Scott s'efforce d'y entraîner ses auditeurs vers l'acte de foi au Christ, notre vraie vie qui vient de Dieu. Tout en approuvant la haute conviction religieuse qui s'exprime ici, le catholique ne peut que regretter la défiance, bien protestante, du dogme et de toute formule dogmatique, qui s'y manifeste longuement. D'autres réserves s'imposeraient, par exemple à propos de l'authenticité du quatrième évangile, à propos du discours eucharistique (p. 106 suiv.), etc. ; on pourrait relever aussi ce quelque chose d' « inachevé » que garde parfois la pensée de l'auteur : il suggère, il indique la direction, plus qu'il ne conclut fermement. Mais son livre a le mérite d'être de ceux qui font réfléchir. J. Levie, s. i.

(1) L'auteur nous avertit qu'il a dû se limiter quant à la bibliographie non allemande ; elle est loin d'être négligée cependant ; on regrettera que la collection « Verbum Salutis » ne soit pas citée, (en revanche Huby, *L'Évangile et les Évangiles* l'est) ; on se serait attendu à une mention de Burney, *The Poetry of Our Lord*, des travaux de H. Pernot, etc. ; nous aurions voulu voir insister davantage sur l'utilisation des écrits rabbiniques pour l'explication des évangiles (soit quant aux idées cf. Strack-Billerbeck ; G. Kittel ; Fiebig, etc.; soit quant aux formes littéraires).

***F. C. Grant.** *The Growth of the Gospels.* New-York, The Abingdon Press, 1933, (22 × 15 cm.), 226 p. Prix : 1,50 doll.

Livre intéressant, parce que personnel, fondé sur des observations directes et précises. Le lecteur attentif y rencontrera des remarques originales et utiles, qui ne le convaincront pas toujours, mais le forceront à réfléchir : notons, au hasard, p. 66 le schéma des sources évangéliques; p. 103-142 l'effort de reconstruction du 2e évangile; p. 105 le tableau des « controverses »; p. 188-189 la méthode du premier évangéliste dans l'utilisation de Marc. Est-ce à dire que les conclusions de l'auteur obtiendront l'adhésion des exégètes? Je crains plutôt qu'ils ne soient unanimes à juger le travail, dans son ensemble, passablement subjectif, la méthode purement conjecturale. On tirera profit de maints détails; on ne se ralliera pas aux principales conclusions.

Dans ses recherches, l'auteur s'en est tenu exclusivement à la méthode de divination des sources par la critique littéraire, en se livrant sans défense aux dangers d'une ingéniosité confiante en elle-même; guère de recours aux témoignages du IIe siècle (la possibilité d'un évangile araméen, dû à l'apôtre Matthieu, n'est même pas envisagée); aucune attention à l'influence possible des formes d'expression rabbiniques dans l'histoire de la transmission évangélique; si la méthode de la *Formgeschichte* est mentionnée p. 39 suiv., elle n'a été nulle part utilisée.

Sur la date et les auteurs des évangiles voici les opinions de M. Grant : de 68 environ est daté le 2e évangile dont l'auteur n'est ni Juif ni Palestinien; le premier évangile a dû naître entre 95 et 112 dans un milieu de chrétiens convertis du Judaïsme, de la région d'Antioche; le 3e évangile est peut-être de Luc, compagnon de saint Paul, sans qu'il soit possible de l'établir avec certitude; il fut composé entre 80 et 85. Enfin, le quatrième évangile, qui n'est aucunement de l'apôtre Jean, fut rédigé au début du IIe siècle. Nous n'avons pas à discuter ici ces conclusions.

Ce n'est du reste pas sur ces points, mais sur l'étude des sources évangéliques qu'a porté l'effort principal de M. Grant. Il est parti des conclusions habituelles de l'hypothèse des deux sources : le premier et le troisième évangéliste ont utilisé Marc comme source; de la seconde source, Q, est proposée p. 74-81 une reconstruction, fondée surtout sur Luc. Avec Streeter (1924), M. Grant croit que l'œuvre de Luc, fondée d'abord sur deux sources principales Q et L (cf. sur L, p. 82-95), formait déjà un évangile complet, quand Luc connut Marc et l'incorpora partiellement à son œuvre. Si le bref chapitre sur Matthieu (p. 176-199) contient peu d'éléments nouveaux, le chapitre consacré à Marc (p. 96-150) est, dans la pensée de l'auteur, le plus important de l'ouvrage et lui a demandé sans doute le plus de travail. Il est aussi le plus conjectural de tous. M. Grant a cru en effet pouvoir discerner chez Marc la part de Pierre (assez limitée : cf. p. 133), l'influence de Q (1/10 de l'évangile), l'utilisation d'une source spéciale, de caractère polémique et représentant la tradition de la communauté romaine, sans parler d'autres apports secondaires.

M. F. C. Grant, éditeur de l'*Anglican Theological Review* est, depuis 1927, Doyen du « Western Theological Seminary », Evanston (Ill.), États-Unis.

J. Levie, s. i.

***R. Th. Smith.** *The Gospel according to St. Matthew with Introduction and Notes.* Coll. : Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge, University Press, 1933, (16 × 11 cm.), XLII-184 p. Prix : 5 sh.

Ou sait que la *Cambridge Bible*, bien que destinée aux « Schools and Colleges », a produit certaines œuvres d'une haute valeur historique et philologique, utiles même aux spécialistes. M. R. Th. Smith n'a pas cherché à s'élever à ces hauteurs. Il nous semble même assez difficile de déterminer le public auquel il destine son commentaire. D'une part, en effet, son point de vue est resté purement historique, sans aucun souci de marquer la valeur religieuse ou théologique de l'évangile; d'autre part, les notes, détachées et indépendantes, portent sur les points les plus divers, depuis les remarques techniques et savantes jusqu'aux nombreuses citations d'exégètes antérieurs. Ce qui manque surtout, c'est l'effort de synthèse pour donner le sens général de chaque épisode ou pour insérer par endroits des exposés d'ensemble, dégageant une idée essentielle ou une situation générale. La méthode de commentaire continu et compréhensif adoptée, chez les catholiques par « *Verbum salutis* » ou par « *Die heilige Schrift des Neuen Testaments* », chez les protestants par « *Das Neue Testament Deutsch* » nous paraît bien supérieure. Ce manque de synthèse nous a semblé particulièrement sensible quand l'auteur propose ses conclusions, aussi bien religieuses qu'historiques : il se contente souvent d'exposer les divers avis, sans qu'on voie clairement ses propres positions; après étude de son commentaire, nous serions bien embarrassé pour définir avec netteté ses opinions quant à la question synoptique et nous le serions, hélas, plus encore pour exprimer sa pensée sur la réalité de la résurrection ou sur la divinité du Christ. J. LEVIE, S. I.

Pr. Vannutelli. *De presbytero Joanne apud Papiam.* Turin, Berruti, 1933, (21 × 14 cm.), 62 p.

L'auteur veut prouver que, dans le fameux texte de Papias (EUS., *Hist. Eccl.*, III 39, 3-4), Jean, nommé dans la liste des apôtres, doit être distingué du πρεσβύτερος Ἰωάννης nommé ensuite. Nous sommes en ce point d'accord avec lui. Sa preuve principale est fondée sur l'étude du mot πρεσβύτεροι, qui, aussi bien dans le Nouveau Testament que chez les Pères apostoliques et chez Irénée, désigne des hommes avancés en âge ou des dignitaires d'églises, jamais des apôtres. La preuve est bien menée, les 4 emplois du mot πρεσβύτεροι, (ou-ος) sont bien discutés; nous aurions voulu cependant voir discuter de près le titre de la 2ª et de la 3ª Iohannis : ὁ πρεσβύτερος. Le sens de πρεσβύτερος étant établi, le texte de Papias est étudié à la lumière des arguments classiques. Sans apporter d'éléments bien nouveaux à une question très ancienne, cette brochure rendra service par sa clarté et par la somme de renseignements et de textes qui s'y trouvent réunis.

J. LEVIE, S. I.

Fr. M. Braun, O. P. *Où en est le problème de Jésus?* Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1932, (22 × 14 cm.), 414 p. Prix : 36 frs.

Le P. Braun présente et discute dans ce livre les principaux systèmes de critique évangélique des trente dernières années. Ce travail de synthèse

historique, poussé jusqu'aux plus récents ouvrages parus (p. ex. *Vie de Jésus* de Goguel en mars 1932), n'avait pas encore été réalisé en français par une plume catholique (1). Solide et intéressant, riche d'idées et de faits, écrit de façon vivante et attachante, le volume du P. Braun méritait le meilleur accueil.

Il l'a obtenu et a eu franchement « une bonne presse » : en voici quelques indices. D'après M. L. Venard (*Rev. Apol.*, oct. 1933, p. 407), ce livre est, à côté du travail encyclopédique d'A. Schweitzer « le meilleur guide pour s'orienter dans un mouvement d'idées assez complexe, où les tendances s'enchevêtrent, où les infiltrations sont nombreuses d'un système à l'autre »; il représente, d'après M. J. Coppens (*Eph. theol. lov.*, 1933, p. 396) « la meilleure vue d'ensemble sur le *Problème de Jésus* parue en ces dernières années ». Le P. Vitti, dans *Biblica* (1933, p. 364) en loue la richesse de synthèse et le charme d'exposition, tandis que le P. Lagrange (*Rev. bibl.* 1933, p. 289) en goûte particulièrement « la polémique modérée et courtoise, mais ferme et pénétrante ». Mêmes éloges dans les *Collectanea Mechliniensia*, (1933, p. 372-378), dans les *Collationes Namurcenses* (1933, p. 438), etc. Plus significatif encore est le témoignage d'un des principaux exégètes protestants, longuement critiqué dans ce volume (p. 267-334), M. Maurice Goguel; il formule ainsi son jugement sur son adversaire : « Le P. Braun est très bien informé des travaux de la critique indépendante ; il en analyse les théories et en présente les conclusions avec une parfaite probité et les discute avec une courtoisie qui ne se dément jamais ».

Nous sommes heureux de nous associer à ces éloges. Le P. Braun a judicieusement choisi et heureusement délimité un sujet très actuel. Son étude des systèmes apparaît très personnelle, fondée sur un contact intime et prolongé avec la pensée des auteurs analysés ; son étude est pénétrante et dégage nettement les traits essentiels de la multitude des détails. Il a groupé les théories en un ordre parfaitement logique, marquant les points faibles de chaque système à la lumière des critiques du système rival et empruntant à chacun une part de vérité qui puisse entrer comme élément dans la solution catholique, seule complète et cohérente. Dans cet effort d'analyse et de construction, on sent partout une pensée à la fois ferme et souple, vigoureuse et nuancée. Les deux pages de conclusion sont remarquables.

Le P. Braun a fourni un « status quaestionis » tout fait aux auteurs de manuels de l'avenir; les chapitres de son livre, découpés ou résumés, serviront sans doute souvent à présenter, au début des « thèses », le groupe des « adversarii nostri ». Déjà le dernier manuel paru lui emprunte sa description de la « formgeschichtliche Schule ». Le P. Braun aura le plaisir — ou peut-être parfois l'agacement — de se voir souvent utilisé, résumé, ou à l'occasion déformé, par ceux qui le suivront. Ce sera un signe de plus de l'estime que mérite ce beau livre. J. Levie, s. i.

(1) L'excellent volume du P. Lagrange : « Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande » est de 1918 ; « Les étapes du rationalisme » de M. Fillion, de 1911.

J. Sickenberger. *Leben Jesu nach den vier Evangelien.* Munster, Aschendorff, 1933, (22 × 15 cm.), XII-620 p. Prix : 10 Mk.

La librairie Aschendorff a réuni en un volume les six fascicules des « Biblische Zeitfragen » consacrés à la *Vie de Jésus*, qui ont été publiés par M. Sickenberger, de 1915 à 1931. Comme nous le disions à propos d'une de ces brochures (*N. R. Th.*, 1932, p. 638), l'auteur n'a voulu que mettre en lumière le sens littéral des épisodes évangéliques et l'encadrer des explications historiques et philologiques indispensables. On retrouve partout la haute compétence et l'information étendue de l'éminent exégète. Toutefois on peut se demander s'il a toujours gardé sous les yeux le cercle de lecteurs qu'il s'était assigné ; souvent les explications techniques, destinées à des étudiants, alternent avec l'exégèse littérale et élémentaire, qui vise le public catholique moyen ; celui-ci d'autre part pourra être décontenancé par la sécheresse du commentaire. Il est probable (comme semble l'insinuer la préface) que M. Sickenberger compte nous donner un jour une « Vie de Jésus », plus largement conçue, et embrassant tous les aspects de la pensée et de l'action du Sauveur. L'œuvre actuelle rendra en tout cas aux prêtres et aux étudiants le grand service de les éclairer rapidement et sûrement sur le sens fondamental d'un passage évangélique. J. LEVIE, S. I.

***M. Goguel.** *La vie de Jésus.* Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1932, (23 × 14 cm.), 586 p. Prix : 60 frs.

Cette « Vie de Jésus » est, pour M. Goguel, la conclusion naturelle d'une série de travaux importants, entre autres de cinq volumes d' « Introduction au Nouveau Testament » (1922-1926), qui l'ont mis au premier rang des exégètes protestants français d'aujourd'hui.

Rappelons, dès le début, les positions religieuses de l'auteur. *Relativement* modéré en critique *littéraire*, M. Goguel, d'autre part, abandonne sans réserve ce que nous, catholiques, considérons justement comme l'essentiel du Christianisme. De la divinité du Christ, de la réalité de ses miracles, de sa résurrection, rien ne subsiste. Son dernier livre : « La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif » (Leroux, 1933) accentue encore cette critique négative.

En ce simple compte rendu, nous ne pouvons songer à discuter, historiquement ou théologiquement, les affirmations de l'auteur. Nous chercherons seulement à donner quelque idée d'un volume qui, incontestablement, exercera en certains milieux une profonde influence.

L'ouvrage, à première vue, étonne, car il apparaît assez étrangement composé. La première partie, (ch. II-V ; p. 49-168) — une étude de sources — ressemble à un « appendice » de l' « Introduction au Nouveau Testament » : M. Goguel complète ici ce qu'il n'a pu dire dans ces volumes et qu'il juge nécessaire comme « prolégomènes » d'une Vie de Jésus. Le chapitre VI, avec la préface et certaines remarques du ch. I, nous expose les principes historiques de l'auteur, son « discours de la méthode » dans quelles limites, une Vie de Jésus historique est-elle possible aujourd'hui ? Nous y reviendrons dans un instant. Après deux questions préliminaires (ch. VII-VIII), la « Vie de Jésus » commence au ch. IX, p. 234. Ce qui frappe d'emblée, c'est le caractère analytique, découpé, de cette seconde partie : au lieu d'un récit unifié, progressif, on

est plutôt en présence de questions critiques détachées, traitées successivement, avec discussion des diverses opinions émises et pour aboutir à poser — ou à contredire — une thèse abstraite : « Jésus a-t-il été de la race de David ? (réponse négative). « Jésus n'a-t-il pas été peut-être disciple de Jean-Baptiste, en ce sens qu'il subit profondément l'influence de Jean, de sa doctrine, de ses pratiques ? (réponse positive), etc. Les questions ainsi traitées ne forment qu'une part de la vie de Jésus, et *la plus extérieure*. A l'enseignement de Jésus, à son Évangile, M. Goguel consacre à peine 35 pages (p. 536-570); les chapitres les plus riches du récit synoptique, le « sermon sur la montagne », la plupart des paraboles, la plupart des guérisons, etc. sont passés sous silence ou brièvement indiqués. Tout cela provoque un réel désappointement; c'est le mot qu'emploie un exégète protestant, M. C. Anderson Scott, dans le *Journal of theological Studies* (oct. 1933, p. 410); et un autre critique anglican, dans l'*Expository Times* (vol. XLIV, p. 44), juge que « The book is able, but external, academic, cold... Goguel knows the environs of the Temple with meticulous thoroughness. But he never penetrates into the Holy Place ». Chacune de ces questions critiques est du reste traitée avec grand soin et en pleine connaissance de la bibliographie existante (surtout française et allemande; M. Goguel recourt moins aux travaux anglais; il connaît et cite les livres catholiques). M. Goguel s'est rendu compte de ce qu'a d'un peu squelettique son exposé de la vie de Jésus; il nous promet un second volume qui nous présentera ces points essentiels du christianisme omis ici, mais qui nous les présentera, non plus comme la doctrine de Jésus, mais comme une création, ou du moins une élaboration de l'Église primitive. Dans le volume présent il déclare s'être limité à « dégager la charpente de la vie de Jésus » à « reconstruire les lignes maîtresses du développement de l'histoire évangélique » (p. 8-9).

Quelles sont ces lignes maîtresses ? En très bref, nous pourrions résumer ainsi le cadre extérieur de la vie de Jésus : Jésus, après s'être attaché quelque temps à Jean-Baptiste comme disciple, le quitta à cause d'une divergence de vues sur le baptême (p. 257) et fut dès lors considéré par Jean comme un disciple infidèle, presque un renégat (p. 261). Il revint en Galilée au printemps de l'an 27, peu avant la moisson (p. 291) et devait y rester jusqu'en septembre ou octobre de la même année. Il y connut au début un succès relatif et exerça quelque influence sur le peuple; ayant choisi Capharnaum comme centre, il prêchait dans les régions plus ou moins rapprochées, parfois — mais rarement — en s'écartant davantage, par exemple jusqu'à Nazareth. Après un certain temps, l'opposition grandissant et s'étendant jusqu'à Hérode Antipas le força à se tenir dans des endroits isolés ou bien en dehors de la Galilée. En septembre ou octobre 27, Jésus, renonçant à poursuivre en Galilée une œuvre devenue impossible, partit pour la Judée (p. 293). Arrivé à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, il y séjourna jusqu'à la fête de la Dédicace en décembre (p. 384); il se retira alors en Péi ée, tout en restant en contact avec les disciples qu'il avait à Jérusalem, et ne revint dans la ville sainte que six jours avant la Pâque de l'an 28, pour y mourir.

Pour les exégètes catholiques, l'intérêt principal de ce volume nous semble résider dans ses principes de méthode historique; à cause de sa grande clarté de pensée, de sa préoccupation exclusivement critique, de son esprit

géométrique, M. Goguel manifeste, en parfaite netteté, les présupposés logiques (immédiats ou médiats) de ses thèses et hypothèses critiques, qui sont également celles de plusieurs exégètes libéraux; il a énoncé lui-même clairement certains de ces principes, par exemple, p. 186-187, son principe de discernement, de triage des matériaux évangéliques (principe qui renouvelle celui de Schmiedel dans l'article « *Gospels* » de l'*Encyclopaedia biblica* (II, 1901, col. 1872 et 1881) : il pose comme noyau le plus historique de la vie de Jésus les faits, discours ou attitudes évangéliques qui apparaissent contraires à la confession de foi du Christianisme primitif (I Cor. XV, 3-4), à l'attitude de la plus ancienne Église ; p. 196, son principe de reconstruction « psychologique »; p. 197 suiv., ses principes relatifs au « miracle », etc. Analyser et discuter ces principes (1) sera du plus grand profit pour l'exégèse catholique et mettra en lumière, pensons-nous, la caducité de la construction d'ensemble essayée par M. Goguel, sans méconnaître la valeur de plus d'une recherche ou discussion particulière. J. LEVIE, S. I.

J. Huby, S. I. *Le discours de Jésus après la Cène.* Paris, Beauchesne, 1932, (20 × 15 cm.), 192 p. Prix : 24 frs.

Certains chrétiens se plaignent parfois des exposés techniques et des discussions critiques qu'ils ont à subir quand ils veulent lire, pour le bien de leur âme, une vie de Jésus. Ils ne feront pas ce reproche au commentaire du P. Huby. Certes, il est solide, pleinement informé et il suppose maintes recherches scientifiques. Mais cette érudition n'apparaît pas ou se dissimule dans quelques notes. Le commentaire se présente comme une large et bienfaisante paraphrase qui met en pleine valeur, pour l'intelligence qui croit et pour le cœur qui aime, tout le sens du texte évangélique. L'interprétation est historique à la fois et théologique ; c'est à la lumière de toute la doctrine de saint Jean que chaque verset est expliqué ; une théologie ferme et une piété pénétrante mettent le lecteur à l'unisson de l'âme du grand apôtre. Ainsi conçu, ce commentaire offrira une excellente lecture de piété, solide et élevante, en même temps que, par sa tendance synthétique, il rendra service aux exégètes.

Notons rapidement, pour l'information de ceux-ci, la position prise par le P. Huby en certains points controversés : le lavement des pieds n'est qu'un exemple d'humilité et de charité, non un symbole de purification (p. 17) ; le v. XIV, 28 : « Pater maior me est » ne concerne que le Christ selon sa nature humaine et ne s'applique pas à sa dépendance éternelle du Père par voie d'origine (p. 71) ; sur le plan et l'occasion des trois thèmes des chapitres XV et XVI (XV, 1-17 ; XV, 18-XVI, 4 a ; XVI, 4 b-33) l'hypothèse du P. Lagrange est exposée favorablement et en détail sans que, cependant, le P. Huby déclare formellement y adhérer (p. 74-75) ; pour Jean XVI, 8-11, l'interprétation est celle du P. Lagrange, pour lequel, très justement, le P. Huby manifeste la plus haute estime durant tout son ouvrage.

Le P. Huby a eu l'heureuse pensée d'ajouter à son beau commentaire

(1) Signalons comme particulièrement pénétrantes les discussions du P. BRAUN (*L'Éclectisme de M. Goguel* dans *Où en est le problème de Jésus?* p. 269-334; cf. la réponse de M. Goguel dans *Rev. hist. et phil. relig.*, 1933, p. 280-283) et du *P. Lagrange* (*Rev. bibl.* 1932, p. 598-614 et 1933, p. 569-583).

un mémoire sur « *La connaissance de foi dans saint Jean* » publié dans les *Recherches de Science religieuse* en octobre 1931. Il est de première valeur. Puisse cette monographie donner naissance à une « *Théologie de saint Jean* » que le P. Huby semble si bien préparé à nous donner un jour!

J. LEVIE, S. I.

***A. M. Brouwer.** *Jezus en de sociale vragen.* Zutphen, Ruys, 1933, (24 × 16 cm.), 286 p. Prix : 3,90 florins.

« Notre intention n'est pas », nous dit l'auteur, « de donner ici une éthique sociale protestante... mais de rechercher quels principes touchant les questions sociales nous pouvons trouver chez Jésus ».

Il examine d'abord quelle est « l'autorité de la parole de Jésus ». Dans ce chapitre il passe rapidement en revue les opinions mises en avant par plusieurs écoles. Personnellement il reconnaît au Christ une « autorité absolue » en sa qualité d'Envoyé de Dieu, sans se prononcer nettement touchant sa divinité.

Ensuite il recherche quel est le fondement de la moralité et situe l'enseignement du Christ dans son milieu. Entrant enfin dans le sujet même, il s'efforce de se rendre compte de la signification du « Règne de Dieu » et de l'enseignement du Christ concernant l' « ascétisme ». Pour ces deux points il déclare ne pouvoir se rallier à la conception catholique ; pour le dernier pourtant il nous comprend imparfaitement et rejoint de fait, à peu de chose près, notre doctrine.

Les derniers chapitres nous exposent l'enseignement « social » du Maître, p. ex. concernant la femme, le mariage, la famille, la propriété, l'État, l'Église, la guerre. Dans l'Église il rejette, comme nous devions nous y attendre, toute autorité exercée par des hommes ; pour le reste, il met en lumière, d'une façon intéressante, l'enseignement de Jésus. De-ci, de-là des réserves s'imposent pourtant.

CH. DU BOIS DE VROYLANDE, S. I.

Fr. Guntermann. *Die Eschatologie des Hl. Paulus.* Neutestamentliche Abhandlungen, XIII Band. Munster, Aschendorff, 1932, (24 × 16 cm.), XXII-320 p., Prix : 15 Mk.

Il faut louer sans réserve la loyauté scientifique de ce travail. M. Guntermann n'a pas craint d'aborder la question de l'eschatologie de saint Paul dans toute son ampleur; et se libérant de toute préoccupation apologétique, il y cherche à établir exégétiquement le sens des textes et à en dégager la doctrine. Le résultat n'en est que plus réconfortant pour l'orthodoxie catholique.

On sait quel rôle l'attente du Christ triomphant et glorieux a joué dans la primitive Église. Le Seigneur n'avait pas fixé lui-même la date de son retour; mais les fidèles, dans l'ardeur impatiente de leur foi, rapprochaient volontiers le second avènement du premier et désiraient voir, sans passer eux-mêmes par la mort, Celui en qui ils croyaient et qui le premier était ressuscité du tombeau. Saint Paul, qui partageait peut-être la même espérance, ne les contredit point : il s'adapte même, sans jamais rien affirmer, à ces aspirations un peu fiévreuses. Et ainsi il se fait que son exposé doctrinal revêt une forme eschatologique qui déconcerte parfois le lecteur moderne.

Il n'est pas toujours facile de faire le départ entre le fond et la forme.

Sans doute — et M. Guntermann le fait remarquer à bon droit — l'eschatologie n'est pas l'essence de la théologie paulinienne : celle-ci se concentre toute entière autour de Jésus crucifié pour nous. Les grandes thèses de saint Paul sur la foi et la loi, sur notre communion avec le Christ, etc. sont parfaitement indépendantes de ces conceptions eschatologiques. Il n'en est pas moins vrai que les deux semblent parfois se mêler intimement; et il faut une exégèse très pénétrante pour fixer la vraie portée des unes et des autres.

Il est bon de remarquer ici que l'apôtre, si ferme et immuable dans sa doctrine proprement dite, ne laisse pas parfois de modifier quelque peu ses vues eschatologiques. Dans ses dernières lettres, tout en se prêtant aux idées d'une parousie prochaine, il n'espère plus en être le témoin de son vivant : il n'y a pas lieu d'être surpris de ces variations.

On ne saurait assez insister sur une idée paulinienne fortement mise en relief par M. Guntermann et qui a trait aux deux grandes périodes mondiales distinguées par l'apôtre. La période « *présente* » est mauvaise; mais avec le Christ a commencé une nouvelle période qui aura son achèvement à la parousie : le triomphe sur le péché et la mort en est le trait essentiel. Dans un certain sens par conséquent, toute action rédemptrice du Christ en nous nous oriente dès maintenant vers l'accomplissement des temps et a, de ce chef, une valeur eschatologique. Maintenant la lutte s'est engagée entre le temps « *présent* » et le temps « *à venir* » et elle aura sa consommation dans le triomphe final de la parousie; alors, ceux qui sont ici « *dans* » le Christ seront « *avec* » lui dans la gloire.

Saint Paul, on le sait, n'envisage guère, dans les grands événements eschatologiques annoncés par lui, que les seuls justes qui vivront de la vraie vie dans le Christ; les autres, quoique sortis du tombeau, sont voués à une existence pire que la mort.

M. Guntermann étend peut-être au delà des justes limites l'influence exercée sur saint Paul par l'eschatologie reçue de son temps. L'étude que nous signalons ici reste cependant extrêmement instructive. Nous attirons spécialement l'attention sur la doctrine paulinienne concernant la résurrection des justes et sur l'exposé mystérieux de la venue de l'Antéchrist (2 *Thess.* 2, 3 et ssv.). Le dernier mot sans doute n'est pas dit encore; mais la valeur scientifique de l'étude de M. Guntermann s'impose à tout le monde. C. H.

H. Molitor. *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus.* Neutestamentliche Abhandlungen, XVI Band. 1 Heft. Munster, Aschendorff, 1933, (24×16 cm.), XII-128 p. Prix : 6,15 Mk.

Le problème examiné par M. Molitor intéresse les principes essentiels de la théologie paulinienne. On sait que pour l'apôtre la *mort* ne désigne pas seulement la dissolution du composé humain par la séparation de l'âme et du corps. Il aime à lui donner un sens mystique et appelle « mort » la ruine spirituelle due au péché. Elle s'oppose à « la vie *dans* le Christ » qui est la seule vie digne de ce nom et qui seule nous conféra le « pneuma » surnaturel. A la fin des temps, ce pneuma vivifiera de nouveau le corps, le transformera et le spiritualisera.

Cette résurrection, que saint Paul nous décrit au chapitre xv^e^ de la première épître aux Corinthiens, ne concerne évidemment que les seuls chrétiens et les justes. Dès lors, la question se pose : quel sera le sort des non-chrétiens ? Saint Paul leur refuse-t-il la résurrection, entendue du retour physique à la vie corporelle ? En fait, il n'a guère été amené à s'expliquer là-dessus ; mais sa foi dans l'universalité de la résurrection des corps transparaît en maint endroit. Telle était d'ailleurs la croyance que l'apôtre, avant sa conversion, avait professée avec tous les Pharisiens ; et la manière dont il fait citer à la barre du Juge suprême *tous* les hommes, justes et pécheurs, montre que jamais ses idées n'ont varié à ce sujet.

Ces vérités doctrinales, qui sont en pleine harmonie avec l'enseignement de tout le Nouveau Testament, sont, par une analyse serrée des textes, mises en lumière par M. Molitor. C'est, croyons-nous, le premier de ses écrits ; nous souhaitons que celui-ci soit suivi d'autres études aussi bien documentées. C. H.

J. Wobbe. *Der Charis-Gedanke bei Paulus.* Neutestamentliche Abhandlungen XIII Band. 3 Heft. Munster, Aschendorff, 1932, (24 × 17 cm.), XX-102 p. Prix : 5,50 Mk.

On a dit avec raison que saint Paul est le premier théologien de la grâce. Toutefois le mot « charis » : *gratia*, qui revient fréquemment sous sa plume, n'a pas nécessairement le sens technique que la théologie catholique lui donne maintenant. La « charis » paulinienne est double, suivant qu'elle émane de Dieu ou de l'homme. Venant de Dieu, elle désigne les faveurs surnaturelles accordées en vue de notre salut éternel. Venant de l'homme, elle marque la reconnaissance que nous témoignons et se confond avec ce que nous appellerions volontiers une vivante « action de grâces » qui réalise en nous le dessein miséricordieux de Dieu.

Au temps de saint Paul, « charis » était un mot usuel auquel le concept doctrinal de l'apôtre a attaché un sens nouveau.

La dissertation de M. Wobbe met bien en relief les divers aspects de la « charis » et précise le sens d'un bon nombre de textes. C. H.

M. Roberti. *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo.* Coll. Pubblicazioni della Universita Cattolica del Sacro Cuore. Vol. XL. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (25 × 17 cm.), 90 p. Prix : 12 lires.

« De la condition des esclaves fugitifs à propos du billet de saint Paul à Philémon », eût été un titre plus exact. Ce court billet si délicat, en effet, ne pose aucun principe juridique en la matière, bien qu'il suggère à Philémon les principes de la charité chrétienne qui, à la longue, ébranleront l'institution de l'esclavage. Aussi bien, est-ce toute la question de l'esclavage et en particulier le traitement des esclaves fugitifs que l'auteur étudie. Après un chapitre de mise au point bibliographique, il examine successivement la condition du fugitif d'après le droit hébraïque, tel qu'il se dégage des écrits tant canoniques que talmudiques, d'après le droit romain, d'après les principes de charité que l'Église s'efforcera de faire triompher et pénétrer dans le droit et la pratique. L'ouvrage contient des données fort intéressantes sur le droit romain des dernières époques d'où il appert que l'esclave fugitif ne

se voyait guère favorisé et que la loi ne voulait pas ébranler cet élément constitutif de l'économie romaine. A. De Bil, s. i.

*G. Kittel. *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum.* Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (24×17 cm.), 160 p., nombreuses gravures. Prix : 5 Mk.

Sous ce titre, M. Kittel a publié les conférences qu'il donna en octobre 1931 à l'Université d'Upsala pour la fondation Olaus-Petri. La première conférence consacrée au syncrétisme hellénistique souligne le fait que, si l'hellénisme a profondément influencé la plastique de la figuration religieuse de l'Orient — l'auteur en fournit quelques exemples suggestifs — par contre la pensée et le sentiment religieux des cultes et mystères orientaux ont envahi et submergé les religions occidentales, donnant ainsi naissance au syncrétisme et créant une atmosphère trouble et angoissée : ces aspirations vers un salut individuel dont les cultes mystiques sont saturés. C'est là le milieu où paraîtra le Christianisme qui lui aussi apporte son message de salut individuel.

Le Judaïsme dont les contacts, surtout dans la diaspora, ont été si intimes avec la pensée grecque, ne sort pas du syncrétisme, et n'y aboutit. L'ambiance hellénique a pu influencer les formes architecturales et littéraires du Judaïsme mais n'a pas entamé l'originalité foncière de sa pensée religieuse.

Les deux dernières conférences consacrées au christianisme primitif traitent l'une des concepts religieux et de leur terminologie, l'autre du christianisme primitif, à la lumière de l'histoire des religions. La première est avant tout une étude lexicologique de certains termes importants de la langue religieuse, qui acquièrent dans le N. T. une signification originale et couvrent un contenu nouveau. La pensée religieuse hellénique est caractérisée par la prédominance de l'intuition sur l'audition tandis que l'opposé se réalise pour la révélation juive. Le N. T., surtout saint Jean, établit une corrélation entre les deux formes. Ici les conclusions tirées de certains textes me paraissent un peu tendancieuses. Cette différence ne provient-elle pas du fait que Judaïsme et Christianisme apportent un message doctrinal ? Le Christianisme devait se présenter à tout esprit réfléchi comme quelque chose de neuf, de distinct de l'hellénisme comme du Judaïsme, bien qu'il s'adressât à des fidèles vivant dans une ambiance hellénique et qu'il sortît du Judaïsme. Comme le Juif, le Chrétien sentait sa différence d'avec ce milieu et sa supériorité sur lui; cette supériorité était due au monothéisme et au message moral lié à l'idée de Dieu : au message de pardon dans et par le Christ qui est venu apporter la plénitude de la révélation juive.

Ces conférences fourmillent d'aperçus intéressants et de brillantes synthèses. Les illustrations nombreuses éclairent le texte et appuient les conclusions. Notons, en passant, que les fig. 7 et 8 ne peuvent guère servir de documents car elles ne sont pas des productions spontanées de l'art javanais. A. De Bil, s. i.

*D. W. Staerk. *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine biblisch-theologische Untersuchung. I Teil : Der biblische Christus.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher

Theologie. 2 Reihe. 31 Band. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), XII-172 p. Prix : 7 Mk.

L'objet de cette étude, nous dit M. Staerk dans sa préface, est de refaire l'examen de la question si controversée des rapports entre les concepts christologiques du Judaïsme et du christianisme primitif avec les idées sotériologiques des milieux religieux ambiants afin d'en établir les titres et d'en définir les contours.

Le présent volume, qui forme la première partie de l'ouvrage, est une étude exégétique fouillée et méthodique des différents prédicats christologiques fournis par les écrits tant canoniques qu'apocryphes de l'Ancien Testament et les écrits du Nouveau Testament. Les trois premières sections de ce volume sont consacrées à l'examen de chacune de ces sources. Après l'étude détaillée de chacune des appellations, l'auteur résume et souligne les données fournies par l'analyse.

Une quatrième section : « Der mythische Hintergrund der biblischen Errettererwartung », expose le rapport intime de la doctrine des éons ou âges successifs avec l'attente du Sauveur dans l'eschatologie judaïque et codifie le dogme préchrétien et protochrétien du Fils de l'homme. Cette dernière section est, si je ne me trompe, la charnière qui relie cette première étude à la seconde partie de l'ouvrage qui ne tardera pas à paraître. Il nous est impossible, dans ce bref compte-rendu, de signaler les richesses de cette étude qui dénote chez l'auteur, outre une grande érudition et une critique pénétrante, une méthode sûre et pleine de clarté. A. De Bil, s. I.

A. H. Dirksen. *The New Testament Concept of Metanoia.* Washington, Catholic University of America, 1932, (23 × 15 cm.), XII-258 p.

Le concept néo-testamentaire de μετάνοια n'a-t-il pas été altéré en passant à l'Église Occidentale sous le travesti du mot latin « pœnitentia » et avec le commentaire de Tertullien ? N'exprimait-il au début, conformément à l'étymologie du mot grec, qu'une « mutatio mentis » ainsi que le veulent à la suite de Luther la plupart des théologiens protestants ? Non, il comportait en outre ces trois facteurs : contrition, confession et satisfaction. L'auteur le prouve à grand renfort d'érudition. Une première partie, beaucoup trop étendue (7-105), retrace l'histoire du problème ; la seconde évoque ce que l'auteur appelle « l'arrière-plan juif et grec de la metanoia » (109-197), pour laisser à la troisième partie, longue seulement de 20 pages, l'étude directe des écrits du N. T.. On admettra difficilement que, non seulement la contrition, mais même la confession et la satisfaction, si elles se trouvent très souvent associées à la metanoia, entrent dans le concept même. L'allure apologétique de l'ouvrage, une tendance à solliciter un peu les textes, et surtout les nombreuses fautes d'impression décourageront maint lecteur.

E. Druwé, s. I,

T. Canaan. *The Palestinian Arab House, its Architecture and Folklore.* Jérusalem, Syrian Orphanage Press, 1933, (23 × 16 cm.), IV-108 p., 10 planches.

L'introduction et la diffusion rapide des procédés modernes de construction risquent d'entraîner la disparition rapide des anciens modes transmis d'âge

en âge et offrant un intérêt tout spécial pour l'étude de l'archéologie et des sciences bibliques. Le Dr Canaan a voulu fixer ces anciennes traditions, la vieille terminologie populaire et tout le folklore qui s'est attaché à cet acte si important dans la vie palestinienne : la construction de la maison familiale. Il nous décrit successivement la construction des quatre sortes d'habitations : la maison de pierre — la tente — la hutte — la caverne ; et nous fait assister à tous les travaux depuis l'extraction des matériaux jusqu'à l'achèvement de la construction. Un chapitre intéressant sur l'architecture palestinienne suit l'étude de la maison de pierre. Au cours de sa description, l'auteur glane de nombreux termes techniques et en détermine la signification exacte. Les références aux textes bibliques, que l'on trouve en notes, montrent l'utilité que cet opuscule apportera à l'exégète. Un chapitre ramasse le folklore et éclaire bien des locutions anciennes. La longue liste de termes arabes avec leur équivalent anglais, dressée avec grand soin, rendra beaucoup de services. Tout l'exposé se caractérise par une forte érudition et une grande clarté.

A. De Bil, s. i.

THÉOLOGIE MORALE

F. Tillmann. *Die katholische Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi.* Coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre. Band. III. Dusseldorf, Schwann, 1934, (25 × 17 cm.), 210 p. Prix : 9,50 Mk.

La perfection morale du chrétien n'est pas autre chose que la réalisation progressive de l'idéal d'un « enfant de Dieu ».

Or, tandis que la morale naturelle (éthique) ne peut nous fournir qu'un ensemble de règles abstraites, déduites par le raisonnement, la révélation nous montre la perfection chrétienne réalisée dans une personne, le Christ, aussi vraiment homme qu'il est vraiment Dieu.

Adopter pleinement sa doctrine, tendre à reproduire le don total de soi qu'il fait au Père dans son humanité, s'efforcer d'être, dans les limites de notre être créé et pécheur, dans la mesure de notre grâce personnelle et les lignes du plan divin sur chacun de nous, d'autres « Christ », c'est toute la morale chrétienne. L'imitation de Notre-Seigneur, ainsi comprise, non comme un travail de copie, mais comme une assimilation intime de pensée et de vouloir, c'est la note spécifique de la morale chrétienne, le principe d'unité de tous ses préceptes. C'est par là qu'elle est simple, intérieure, sincère et d'une exigence totale.

On voit dès lors ce que doit être la *théologie* morale. La science, puisée dans la révélation, de l'obligation et des moyens de réaliser cette éminente dignité de la personne humaine.

Tout ce volume est consacré à expliquer la vraie nature de cette « imitation du Christ », ses fondements dogmatiques, les dispositions essentielles qu'elle suppose, ses exigences principales, ses voies et ses motifs. Enfin, le péché y apparaît comme une opposition radicale (péché mortel) ou partielle (péché véniel) à ce grand devoir.

Pour juger équitablement cet essai de synthèse, il faut le remettre à sa place dans le « Manuel de la morale catholique » dont il fait partie. Deux volumes ont déjà exposé la matière de l'éthique et la partie psychologique

de la morale; un quatrième devra développer les formes concrètes de l'imitation du Christ, ce que nous appelons la morale spéciale.

Nous croyons que cette conception de la morale théologique pourrait aisément être expliquée dans les cours après les traités de la loi et de la conscience. Elle contribuerait singulièrement à donner aux futurs prêtres une idée plus juste de ce qu'est la vie chrétienne. Elle pourrait aussi servir à renouveler la prédication relative à la morale en la rattachant au dogme de la rédemption.

Sur plusieurs points de détail, nous ne partageons pas les idées de l'auteur. Si le problème du « système moral » est insoluble, l'arbitraire devient la règle ou bien il faut se jeter dans un tutiorisme impossible (p. 36). Pourquoi l'éthique ne pourrait-elle établir une règle d'action obligatoire (19, *b*)? N'eût-il pas fallu citer les efforts du P. Vermeersch et du P. Merkelbach pour ramener la théologie morale dans les voies d'une science vraiment constructive? On aurait pu citer la 12e édition de Génicot-Salsmans au lieu de la 6e.

Détails dont l'un ou l'autre a son importance, mais qui n'enlèvent rien au mérite de ce bel exposé de la morale catholique. J. Creusen, s. i.

***O. Dittrich.** *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart.* 4 Band. Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. Leipzig, Meiner, 1932, (24 × 16 cm.), XII-570 p. Prix : 30 Mk.

Le titre de l'ouvrage dont nous présentons le 4e volume à nos lecteurs pourrait tromper sur son contenu. Nous sommes habitués à distinguer l' « Éthique » de la « Théologie morale », celle-ci partant des vérités révélées, celle-là des principes du droit naturel. En réalité, c'est une « histoire de la morale » que nous offre O. Dittrich. Dans le 4e volume d'ailleurs la distinction eût été presque impossible entre l'éthique au sens restreint et la morale au sens plénier du mot.

Car, dans la doctrine protestante des mœurs, le dogme joue un rôle bien plus étendu que dans la morale catholique. Une des notions essentielles, celle du libre arbitre, et par conséquent aussi celle de la responsabilité, est faussée par leur conception du péché originel et de la justification par la foi. C'est pourquoi O. Dittrich est amené à nous exposer tout le système théologique de Luther et de Mélanchton, de Zwingle et de Calvin pour nous faire comprendre leur doctrine morale. Les sympathies de l'auteur pour le premier Réformateur inspirent ses classifications et ses appréciations, sans exercer, semble-t-il, d'influence fâcheuse sur l'objectivité de son exposé.

Après les maîtres de la Réforme, viennent les disciples les plus illustres, encadrés dans des études d'ensemble sur le développement des doctrines et des méthodes. Car, très tôt après les débuts de la Réforme, apparaissent des travaux systématiques sur la philosophie et la théologie morale, du point de vue protestant, sans en excepter la casuistique et la pastorale auxquelles se joindront bientôt l'ascèse et la mystique.

O. Dittrich fait une analyse détaillée des principaux ouvrages. Aussi peut-on facilement se faire auprès de lui une idée très claire des systèmes et des méthodes. Les citations sont abondantes et bien encadrées. Toutefois,

bien que les notes soient toutes rejetées à la fin du volume, les nombreux guillemets et tous les sigles qui renvoient aux diverses indications de sources rendent parfois la lecture vraiment fatigante.

L'ouvrage mérite les grands éloges donnés à ses premiers volumes pour la richesse des citations, l'objectivité de l'exposé, l'étonnante érudition de l'auteur. Ce n'est pas un mince mérite d'avoir su résumer Luther, Zwingle et Calvin sans avoir jamais contre le catholicisme de propos vraiment blessant. Le lecteur averti mettra évidemment au point les erreurs que l'auteur prête à la doctrine dogmatique ou morale de l'Église. J. CREUSEN, S. I.

J. Stelzenberger. *Die Beziehungen der frükchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie.* Munich, Hueber, 1933, (24 × 16 cm.), XX-526 p. Prix : 20,80 Mk.

Ce monumental ouvrage de M. Stelzenberger sur les relations entre les éthiques stoïcienne et chrétienne forme l'aperçu le plus complet que nous possédions à l'heure actuelle sur ce sujet extrêmement vaste et difficile à traiter. Somme maniable où l'on sera assuré de trouver ce que l'on cherche, du moins pour l'essentiel. A ce titre l'ouvrage sera fort apprécié. L'érudition de l'auteur s'y étale sans mesure et l'innombrable littérature perpétuellement citée donne au lecteur l'impression de l'immensité de la tâche entreprise. A un tel ouvrage il ne faudra donc demander que ce qu'on est en droit d'attendre légitimement de lui : un aperçu d'ensemble fidèle pour ce qui est des grandes lignes — et c'est là son grand intérêt — mais qu'il faudra soumettre à une prudente vérification chaque fois que l'on aura à descendre dans les particularités du tableau. M. Stelzenberger n'a pu, de toute évidence, qu'entrer relativement peu en contact *direct* avec les sources païennes et chrétiennes elles-mêmes et a dû accepter trop souvent de confiance les conclusions des études consultées.

Or nous craignons que chez celles-ci l'ivraie ne se mêle fréquemment au bon grain et que bien des analogies ou des rapprochements signalés ne soient fort subjectifs. On est encore loin aujourd'hui de s'être fait une idée vraiment exacte du cercle des influences stoïciennes, même dans la société hellénistique — a fortiori donc dans la société chrétienne. Les désaccords qui se font jour autour de l'influence d'un Posidonius, p. ex., sont suggestifs. L'hellénisme a connu un éclectisme philosophique au moins aussi avancé que fut, au III^e^ siècle de notre ère, l'éclectisme religieux, et ce n'est pas une mince affaire que de discerner, sur la foi de documents devenus fort rares, l'influence d'un chacun.

Une révision de l'ouvrage, question par question, nous paraît assez souhaitable. Nous souhaitons de tout cœur à M. St. de poursuivre ses travaux dans la direction suivie par lui jusqu'à présent et d'améliorer graduellement un ouvrage dont la nécessité se fait incontestablement sentir. La morale stoïcienne est de toutes les morales antiques celle qui présente le plus de points de contact avec la morale évangélique. Saint Jérôme ne va-t-il pas jusqu'à dire (*In Isaiam*, in cap. XI, 6 ss) : « *Stoici qui nostro dogmati in plerisque concordant* »! On ne peut mieux justifier la raison d'être de l'ouvrage de M. Stelzenberger. Ch. MARTIN, S. I.

T. Richard, O. P. *Études de théologie morale. I. Le plus parfait. II. De la probabilité à la certitude pratique.* Bibliothèque française de philosophie. 3e série. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1933, (20 × 13 cm.), 354 p. Prix : 20 frs.

Le R. P. a raison d'affirmer que le problème du plus parfait est beaucoup moins simple qu'il ne paraît. Le grand mérite de cette étude est de fixer à nouveau le sens exact de certaines formules de saint Thomas et d'écarter ainsi plus d'une objection à la thèse que le plus parfait n'est pas de soi obligatoire. Le Docteur angélique a une notion très précise du conseil opposé au précepte. Sous ce dernier ne tombent pas seulement les actes indispensables au salut, mais à un degré différent, bien que très réel, tous les actes qui ont un rapport nécessaire avec la fin adéquatement comprise. Le R. P. le démontre clairement, mais on peut justement lui reprocher de ne pas expliquer comment le choix du moins parfait peut se justifier et rester sous l'empire de la charité.

Si les tenants de l'obligation du plus parfait répètent d'une manière déplaisante que l'inintelligence de leur thèse est due surtout à une mentalité de juristes, le R. P. reproche à ses adversaires avec une insistance tout aussi déplacée de ne rien comprendre à la philosophie de saint Thomas. Qu'en penseront les Maîtres en saint Thomas de son Ordre qui ne partagent pas son opinion ?

Le sous-titre de cette première partie : Doctrine et pratique, induit quelque peu en erreur, car de la pratique du plus parfait il n'est guère ici question.

Dans la seconde partie de cet ouvrage c'est le problème du probabilisme que le R. P. Richard a voulu repenser complètement. Car il le croit posé sur des fondements ruineux. On pourrait distinguer ici deux parties : l'explication nouvelle du problème, qui ne convaincra pas beaucoup de probabilistes, et la thèse de l'auteur sur la nature de l'obligation d'une loi douteuse (p. 302). Sur ce point capital, il rejoint, pensons-nous, ceux qui croient devoir maintenir une notion différente de l'opinion probable et en particulier les probabilistes dits « purs ».

Cette étude servira pourtant à mieux comprendre Aristote et certains textes de saint Thomas. J. Creusen, s. i.

J. Folliet. *Le droit de colonisation. Étude de morale sociale et internationale.* Paris, Bloud et Gay, 1933, (25 × 16 cm.), 350 p. Prix : 30 frs.

Après la guerre, le problème colonial a connu un regain d'actualité. D'abord parce qu'il fait partie des études de missiologie. Ne faut-il pas résoudre ce problème moral : de quel droit les Européens et les Américains du Nord gouvernent-ils tant de peuples étrangers dont ils occupent en maîtres le territoire ? Ensuite la justification s'impose parce que ce droit est depuis lors âprement contesté, grâce au réveil du nationalisme dans la plupart des colonies. Et l'on s'étonne que, si longtemps, les grands théologiens catholiques soient restés muets sur la question. Elle fut traitée, il est vrai, au xvie siècle par un grand missionnaire Las Casas et un illustre théologien, Fr. de Vitoria. Quelques encycliques et les discussions provoquées par la

création ou la suppression des Réductions du Paraguay fournissent encore des éléments pour la solution du problème. Puis c'est tout.

Après avoir réfuté les titres faussement allégués pour justifier le droit de colonisation, l'auteur examine pourquoi et jusqu'où le devoir de civilisation justifie un certain droit de colonisation. Il lui est aisé de montrer l'importance et l'étendue des devoirs qui incombent à l'État colonisateur. Quelques mots sur les devoirs des catholiques en matière coloniale terminent cette bonne étude d'un problème très actuel.

On pourra noter en passant que le « fait accompli » rend plus difficile encore la solution pratique d'une question dont les principes eux-mêmes ne manquent pas d'obscurité. J. CREUSEN, S. I.

G. Jean. *Le secret médical. Son étude au point de vue juridique.* Bordeaux, Delmas, 1933, (25 × 16 cm.), 166 p.

Le principal intérêt de cet ouvrage semble être dans l'étude des problèmes juridiques posés par les circonstances si diverses où le secret médical est engagé. On sait que la plupart des juristes sont enclins à exclure avec rigueur toute exception au secret professionnel. M. Jean, au contraire, admet toute une série d'exceptions, tout en blâmant plusieurs de celles que la loi a établies. Ses conclusions se rapprochent souvent de celles des moralistes qui voient dans la légitime défense personnelle ou la protection des individus et surtout de la société contre d'injustes agressions des limites à l'obligation du secret « commis » ou confié.

On pourrait souhaiter un exposé plus systématique des principes sur lesquels l'auteur appuie ses conclusions. Il montre bien que l'art. 378 C. C. pourrait être avantageusement retouché et complété. J. CREUSEN, S. I.

J. Leclercq. *Essais de morale catholique. II. Le dépouillement.* Collection d'études philosophiques et religieuses. Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1933, (20 × 13 cm.), 254 p. Prix : 15 frs.

Sous le titre d'*Essais de morale*, ceux qui connaissent l'Abbé Leclercq s'attendent à trouver plutôt qu'une casuistique des préceptes graves ou légers, un exposé pratique de l'esprit chrétien et des principaux aspects de la perfection. Pour le public non averti, ce sera une surprise des plus agréables de découvrir tant de savoir dogmatique, de spiritualité et d'expérience, vulgarisé en un langage direct, rapide parfois comme des notes de cours. Après un examen des ressources morales de l'homme, l'auteur consacre ce volume à l'élément ascétique du progrès chrétien. Aux intellectuels, aux éducateurs, il prodigue les observations avisées et suggestives, par exemple sur l'imitation des saints, les fautes « d'attitude », la pratique de la pénitence. Quelques indications bibliographiques ne compléteraient-elles point les bienfaits de l'ouvrage, en permettant au lecteur d'aborder certains exposés plus développés des doctrines auxquelles il aura été si heureusement initié ?

L. RENARD, S. I.

Mariage et Chasteté.

G. Arnaud d'Agnel. *Le mariage.* Coll. « Les Sacrements ». Paris, Flammarion, 1933, (19 × 12 cm.), 212 p. Prix : 10 frs.

L'auteur a voulu vulgariser les notions et les principes de la morale con-

jugale et montrer comment le caractère surnaturel du mariage chrétien élève et complète cette institution de droit naturel. Destiné aux laïcs, même non-croyants, cet opuscule introduit surtout ses lecteurs dans une doctrine souvent complexe et ardue. Il les préparera à la lecture de monographies plus complètes qui achèvera l'œuvre ici commencée. J. CREUSEN, S. I.

A. Themmen. *Quatorze instructions sur le mariage.* Tournai, Casterman, 1933, (19 × 12 cm.), 178 p. Prix : 9 frs.

Ses confrères dans le ministère paroissial seront reconnaissants à M. l'Abbé Themmen de leur fournir une série de sermons-types sur la matière si délicate du mariage. Il en parle avec clarté, précision, réserve, sans omettre les parties les plus difficiles du sujet.

Nous aimerions voir indiquer avec plus de rigueur encore la subordination de la double fin essentielle du mariage. De même qu'il est bon d'insister sur le fait (l'auteur en parle d'ailleurs) que le mariage n'a pas pour but de multiplier des enfants, mais de développer l'humanité.

J. CREUSEN, S. I.

L. Honoré, S. I. *Pour vous... époux et fiancés.* 2e éd. Tournai, Casterman, 1933, (19 × 12 cm.), 164 p. Prix : 9 frs.

R. Plus, S. I. *La Chasteté du Mariage.* Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 128 p. Prix : 4 frs.

Deux livres assez différents sur le même objet : la morale du mariage et surtout sa chasteté. Le P. Honoré s'adresse à un public plus large, à tous les époux ou fiancés d'instruction moyenne. Il tâche de les convaincre de leurs devoirs, du vrai bonheur qu'ils trouveront à y être fidèles, des sanctions réservées à la violation d'obligations aussi intimement liées aux manifestations les plus profondes de la vie. On devrait faire cadeau de ce livre à tous les fiancés et aux jeunes époux.

Le livre du P. Plus reproduit une série de conférences ou plus exactement de canevas très détaillés et très fournis de conférences. Par le fait même, il exige une lecture très réfléchie. Il est tout indiqué pour les intellectuels et fournira une aide précieuse pour l'étude de l'Encyclique *Casti connubii* dans les cercles universitaires ou les diverses conférences professionnelles.

J. CREUSEN, S. I.

Le VIe Congrès international pour la vie et la famille tenu à Paris les 21 et 22 avril 1933. Louvain, Éditions de la Société d'études morales, sociales et juridiques, 1933, (23 × 15 cm.), 132 p. Prix : 12 frs.

Il y a dans ce petit volume des rapports que devraient lire tous les prêtres du ministère, tous les médecins, tous ceux qui, par vocation ou profession, ont à exercer une influence sur les parents ou les jeunes gens en âge de mariage.

Certes la foi reste le seul moyen d'observer toute la loi morale. Mais la conviction que la violation des lois naturelles de la vie conjugale trouve le plus souvent une sanction plus redoutable que les sacrifices demandés par la fidélité au devoir serait souvent d'un puissant secours pour des âmes d'une foi obscurcie ou d'une volonté affaiblie par le milieu païen. D'autre part,

on se convaincra par la lecture de ces rapports du grave devoir de procurer à toutes les familles nombreuses des conditions d'existence vraiment humaines.

J. Creusen, s. i.

L. Honoré, S. I. *Elle... et toi, jeune homme!* Adaptation française de l'ouvrage de Hardy Schilgen, s. i. Tournai, Casterman, 1933, (19 × 12 cm.), 232 p. Prix : 12 frs.

L. Honoré, S. I. *Lui... et toi, jeune fille!* Adaptation française de l'ouvrage de Hardy Schilgen, s. i. Tournai, Casterman, 1933, (19 × 12 cm.), 270 p. Prix : 12 frs.

Par un souci très louable de pudeur chrétienne, la littérature catholique est très réservée dans le domaine de l'éducation sexuelle. Aussi arrivait-il à des directeurs d'âmes ou à des éducateurs d'aller demander à des ouvrages écrits par d'honnêtes protestants ou même d'honnêtes païens des leçons en cette matière délicate et de conseiller prudemment leurs livres aux jeunes gens en quête d'un complément d'instruction sexuelle.

Ce ne sera plus nécessaire. Les deux ouvrages du P. Hardy Schilgen, adaptés par le P. Honoré, remplaceront avantageusement les ouvrages du même genre écrits par des non-catholiques. Ils comblent une lacune dans notre littérature pédagogique et éducative. L'auteur fournit sur les différences de la psychologie sexuelle du jeune homme et de la jeune fille de précieuses indications qui éclaireront peut-être autant les éducateurs que la jeunesse à laquelle ces livres sont plus directement adressés. Tout ce qui doit être dit se trouve ici, exprimé avec une souveraine délicatesse. L'auteur ne voit cependant pas dans la connaissance une panacée souveraine contre les tentations et les chutes. Aussi a-t-il soin d'insister sur la nécessité de fuir les occasions et de recourir à la prière et aux sacrements.

Nouveaux par la précision, la clarté de leur doctrine et la saine hardiesse de leur méthode, ces livres sont une excellente adaptation de la direction aux conditions si nouvelles des relations entre jeunes gens et jeunes filles.

J. Creusen, s. i.

Les fiançailles. De la préparation au mariage des jeunes gens et des jeunes filles. Coll. « Les grands problèmes familiaux ». Paris, Éditions Mariage et Famille, 1933, (23 × 14 cm.), 192 p. Prix : 15 frs.

N'a-t-on pas tout dit sur la préparation au mariage, surtout depuis quelques années ? Qu'importe, puisque la jeunesse surtout cherche toujours un livre nouveau. On ne lui dira jamais assez que le bonheur du mariage dépend, pour une si grande part, de sa préparation. C'est pourquoi on peut lui recommander ce livre.

A côté des considérations morales dues à la plume de prêtres, les lecteurs y trouveront des études fort intéressantes esquissées par des laïcs très avertis. C'est évidemment la partie la plus originale du livre. Et sa lecture ne sera pas inutile même aux éducateurs et aux directeurs d'âmes.

J. Creusen, s. i.

A. Lemaire, S. I. *Le rôle des parents et des maîtres dans l'éducation de la pureté.* Tournai, Casterman, 1933, (19 × 12 cm.), 160 p. Prix : 9 frs.

Le R. P. Lemaire publie dans ce petit volume une série de conférences données aux parents des élèves du collège et aux instituteurs et institutrices de la région de Charleroi. Le sujet est traité avec compétence et méthode. On est heureux de voir l'importance attribuée à l'éducation générale, à l'emploi des moyens surnaturels, au rôle d'une bonne direction spirituelle.

Trois méthodes d'initiation sont proposées avec quelque développement. Nous en avons trouvé le ton un peu trop relevé, la forme générale trop abstraite. Même dans des conférences, il y eût eu avantage à proposer d'une manière plus simple, plus concrète, plus réaliste l'entretien qui s'engage entre les parents ou l'éducateur et l'enfant. C'est précisément le « mode » qui embarrasse le plus celui qui doit initier.

Espérons que l'initiative du R. P. Lemaire trouvera des imitateurs, dont il sera d'ailleurs un guide très averti. J. CREUSEN, S. I.

Naar het huwelijk en het moederschap. In 't Nederlansch bewerkt door J. Sommer, pr. Bruges, Desclée-De Brouwer, (18 × 12 cm.), 160 p. Prix : 10 frs.

C'est l'adaptation néerlandaise de *M'orienter, Me garder, Me former :* conférences faites aux jeunes filles par une Dame de Berlaymont. Elle est honorée d'une lettre-préface de S. E. le Cardinal Van Roey. Il existe bien d'autres bons livres pour faire choix d'un état de vie et pour se préparer au mariage; et en général les jeunes filles flamandes préfèrent une œuvre originale à une traduction. Toutefois, à cause des excellentes idées inculquées dans ce petit volume, on ne peut qu'applaudir à sa publication. Ne prône-t-on pas trop (p. 120) le développement intellectuel? Il faut surtout en ce point user d'une sage discrétion. Et à la page 30, ne faut-il pas lire *daad* au lieu de *dood*? La langue et l'impression sont soignées. J. SALSMANS, S. I.

A. Lemaire. *Le rôle social et familial de la sage-femme.* Coll. Les grands problèmes familiaux. Paris, Éditions Mariage et Famille, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-134 p. Prix : 7,50 frs.

Par l'élévation et l'exactitude de la doctrine, par l'abondance des solutions pratiques ce livre rendra les plus grands services aux sages-femmes. Nous croyons que plus d'un médecin et beaucoup de gens mariés le consulteront avec fruit. N'est-ce pas auprès d'eux que la sage-femme doit remplir le rôle, dont le R. P. Lemaire a su montrer toute l'importance et la grandeur? Nous souhaitons à ce livre bienfaisant une large diffusion.

J. CREUSEN, S. I.

J. N. J. Smulders. *De la continence périodique dans le mariage.* Paris, Letouzey, 1933, (23 × 15 cm.), 222 p.

Qu'on l'approuve ou non, la question de la continence périodique a été lancée dans le public. Le prêtre ne peut donc plus l'ignorer. Dans le livre du Dr Smulders, il apprendra à connaître avec précision le problème physiologique, la simplicité de sa théorie, la complexité des faits. Puis il verra pourquoi et dans quelles conditions la continence périodique est moralement irréprochable, légèrement ou gravement coupable.

Le Dr Smulders est convaincu qu'Ogino a découvert et prouvé une loi

physiologique absolument certaine. Les exceptions apparentes seraient donc uniquement dues à des perturbations du cycle menstruel ou au fait qu'on n'aurait pas tenu compte de ses irrégularités. Nous ne sommes pas compétent pour trancher ce débat; l'argumentation de l'auteur est certainement impressionnante.

On regrette qu'il n'ait pas refondu ses articles dans ce livre, dont la première partie contient de nombreuses répétitions. J. CREUSEN, s. I.

H. Van Mierlo, M. S. C. *Huwelijksdoel en periodieke onthouding. Het oginoïsme geoorloofd?* Ruremonde, Rome, 1933, (24 × 16 cm.), 140 p. Prix : 20 frs.

Ce livre contient, revus et complétés, des articles parus dans l'excellente Revue *Mannenadel en Vrouweneer*, sous la signature *Van de Markt*. Le Révérend Père insiste à bon droit sur la bonne raison absolument nécessaire pour que la « continence périodique » se pratique sans aucun péché : exclure pratiquement, par le choix des jours, le fin primordiale des relations conjugales ne devient une intention de volonté légitime que si elle est justifiée par une bonne raison proportionnée. Toutefois l'auteur ne voit pas d'argument pour affirmer la culpabilité grave. A part une nuance de sévérité, nous trouvons ici solidement établie la « sententia communis ». Car, en réalité, à part l'exagération de tel docteur allemand qui conclut au péché mortel, les moralistes catholiques ne diffèrent entre eux que parce qu'ils mettent tel ou tel point en relief.

Bien que nous ne puissions pas souscrire à toutes les expressions de ce livre, nous recommandons vivement, aux prêtres et même... aux moralistes de profession, cette étude solide, qui les prémunira contre un engouement inconsidéré pour l'oginoïsme et les détournera de toute diffusion qui ferait beaucoup de mal à la moralité du peuple chrétien. J. SALSMANS, s. I.

H. Pfatschbacher. *Eugenische Ehehindernisse. Eine kirchenrechtliche Studie.* Coll. Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Heft 34. Vienne, Mayer, 1933, (23 × 15 cm.), 144 p. Prix : 4 Mk.

Les restrictions apportées à la liberté du mariage par certaines législations modernes pour des motifs eugéniques posent un double problème : l'un de droit naturel, l'autre de droit positif. Le premier est celui de la licéité. L'État a-t-il et dans quelle mesure le droit d'instituer des empêchements de mariage pour ces motifs? L'Église possède-t-elle ce droit?

Problème de droit positif : Comment l'Église pourrait-elle adapter sa législation à celle de l'État, pour éviter de graves conflits?

L'auteur envisage la possibilité pour l'Église d'établir de nouveaux empêchements, au moins prohibants, quand la législation civile se justifie par de graves raisons. En tout cas, il conviendrait que les Ordinaires et les curés insistent auprès des fidèles pour les inviter à se soumettre librement à ces restrictions, quand elles sont inspirées par un souci légitime du bonheur des particuliers et de l'hygiène publique.

L'étude de ce double problème est conduite avec méthode et les solutions semblent en général devoir être admises. J. CREUSEN, s. I.

G. W. A. Tünnissen, O. P. et Th. M. Vlaming. *Huwelijkswetgeving der Katholieke Kerk.* Bruxelles, Standaard, 1932, (23 × 16 cm.), 206 p. Prix : 42 frs.

Cet ouvrage est une heureuse réplique en langue néerlandaise du petit livre bien connu de Mgr Durieux « Le Mariage en droit canonique ». Il expose avec précision et sobriété la législation ecclésiastique. Spécialement destiné aux prêtres du ministère, il leur fournit tous les renseignements utiles pour la solution des cas les plus fréquents. En appendice, une trentaine de formules pour l'introduction des diverses suppliques en matière matrimoniale. Quoique particulièrement adapté aux besoins du clergé de Hollande, cet ouvrage rendra cependant les plus grands services à nos prêtres flamands. On souhaiterait le voir aussi entre les mains de beaucoup de laïques instruits.

É. Bergh, s. i.

PHILOSOPHIE

L. De Raeymaeker. *Metaphysica Generalis. T. I. Doctrinae expositio. T II. Notae historicae.* Louvain, « Nova et Vetera », 1931-1932, (25 × 16 cm.), xvi-232 p., viii-220 p. Prix : 50 frs.

Avant que ne paraisse la seconde édition de ce beau traité de Métaphysique générale, hâtons-nous de le recommander, d'autant plus chaleureusement qu'une consultation plus fréquente nous a permis d'en mieux apprécier la solidité doctrinale et la présentation aussi claire que judicieuse. Le tome premier fournit l'exposé systématique de la doctrine; le second groupe les notions historiques nécessaires ou utiles aux questions traitées. Cette innovation est heureuse : elle s'accorde pleinement avec le caractère déductif de la Métaphysique; elle facilite singulièrement l'étude de la doctrine et la vue synthétique tant de l'ensemble que des détails. Après une brève introduction générale, le premier tome étudie d'abord l'être en tant que tel, en lui-même et selon ses propriétés transcendantales. La deuxième partie expose les conditions métaphysiques générales internes et externes du multiple en tant que tel. En fonction de ce cadre logique, l'auteur pose les problèmes et propose leur solution. Disciple fervent et perspicace d'Aristote et de saint Thomas, il fait sienne la doctrine de ses maîtres, tenant compte toutefois — très judicieusement et très largement — de leurs commentateurs et aussi de leurs adversaires. Désireux, avant tout, de fournir à des élèves un système de Métaphysique thomiste, l'auteur n'a pas encombré ses volumes de rapports et de contrastes entre la pensée thomiste et les auteurs modernes et contemporains.

L'auteur nous en voudra-t-il de faire une glose respectueuse et amicale en marge de son Introduction générale? Nous serions heureux de trouver dans la seconde édition un exposé plus approfondi de l'extension universelle et de la valeur absolue de la Métaphysique, ainsi que de la méthode propre à la science de l'être. Une métaphysique, strictement à priori, déduisant ses concepts et principes de la loi de l'esprit, telle qu'elle se révèle au regard de l'intelligence, à l'occasion de la donnée sensitivo-rationnelle, serait-elle vraiment

angélique ou même divine, et partant arbitraire ? Pour ne pas renvoyer l'auteur au P. Scheuer ou au P. Maréchal, pouvons-nous lui rappeler la note — si brève mais si intéressante — mise par le P. Lepidi à la fin de son introduction à sa Métaphysique (A. Lepidi, O. P., Elementa Philosophiae Christianae, II, p. 11)? G. DELANNOYE, S. I.

A. Brunner, S. I. *Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (18 × 11 cm.), XIV-294 p. Prix : 3,50 Mk.

Un livre a d'autant plus de valeur qu'il réunit plus de qualités en apparence contradictoires. N'est-ce pas une gageure de vouloir embrasser en 293 pages les problèmes les plus ardus de la philosophie, qu'il s'agisse de Critique, de Métaphysique, de Théodicée ou de Morale. Cette gageure a été tenue, et avec succès, par un philosophe français dans un ouvrage de langue allemande. Très attentif aux questions modernes, l'auteur ne quitte pas cependant les grandes voies de la Philosophia perennis. Il sait éclairer les concepts les plus abstraits en recherchant leur origine historique. Grâce au lien heureusement rétabli entre les questions les plus captivantes pour l'âme moderne et les problèmes discutés depuis toujours, surgissent sous la plume de l'auteur les expressions les plus vivantes et les plus suggestives.

Le livre a pour origine des conférences données à des étudiants d'université. Cela constitue son intérêt tout spécial et aussi sa limite. On ne doit donc pas en attendre la réponse à toutes les difficultés qui pourraient surgir. Sur la matière et sa composition, il n'y a pas encore eu de système qui sache éviter toute contradiction comme dit l'auteur (p. 143). H. BRUDERS, S. I.

L. Agatson. *Das Daseinsproblem. Das primäre Sein.* Fribourg-e-B., Herder, 1932, (24 × 17 cm.), 182 p. Prix : 4,50 Mk.

Malgré toutes les peines que s'est données l'auteur de ce livre, c'est incontestablement parmi les livres « qui auraient été beaucoup plus clairs, s'ils n'avaient pas voulu être si clairs (Kant) » que nous devons ranger le présent ouvrage. Le dessein de l'auteur paraît avoir été le suivant : après avoir exposé des idées que résume le syllogisme : « Si datur de facto ens secundarium, datur de iure ens primarium, necessarium; atqui datur de facto ens secundarium (mundus); ergo datur de iure ens primarium, necessarium »; dégager les propriétés de l'Être premier, nécessaire, à savoir : la personnalité, l'existence (Dasein) par son essence même, la plénitude et actualité absolues. On voit de suite les rapprochements possibles entre ces idées et la Théodicée thomiste; on voit aussi les divergences, surtout en ce qui concerne le constitutif premier de l'essence métaphysique de Dieu. Peut-être que si M. Agatson se rendait à l'évidence et consentait désormais à écrire pour des lecteurs, bienveillants mais... bornés dans leurs moyens et dans leur patience, ses idées pourraient vraiment les intéresser et même les aider. Tel quel, nous craignons un peu que son livre ne rencontre pas tout l'intérêt que les bonnes intentions de l'auteur mériteraient de lui attirer. G. DELANNOYE, S. I.

***D. Bonhoeffer.** *Akt und Sein.* Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 34, Heft 2. Gütersloh, Bertelsmann, 1931, (22 × 15 cm.), 158 p. Prix : 5 Mk.

Livre très intéressant au point de vue théologique aussi bien que philosophique. Nous indiquons d'un mot le but, la méthode et la conclusion de l'auteur. D. Bonhoeffer veut élucider les relations entre la foi comme « acte » et la révélation comme « être »; il veut situer l'homme en fonction de la révélation. La révélation n'est-elle donnée à l'homme que dans l'acte qui l'accueille ou bien l'être se donne-t-il à l'homme dans la révélation? L'auteur oppose donc « l'acte » à l' « être » : l'acte doit être pensé comme hétérogène à l'être, l'acte ne représente que la pure intentionalité. La méthode adoptée explique cette terminologie déroutante pour le philosophe scolastique. A la philosophie transcendantale, l'auteur emprunte sa notion d'acte; la méthode phénoménologique, entendue à la Scheler, lui fournit sa conception de l'être. Le livre tout entier cherche à synthétiser ces deux tendances opposées. A ce théologien protestant le concept de « l'église » livre la solution cherchée. La dialectique de « l'acte » et de « l'être » se manifeste comme la dialectique de « la foi » et de « l'Église (Gemeinde Christi) »; la foi ne se laisse pas penser sans l'Église; la foi est intégrée (aufgehoben) dans l'Église. On s'en doute : pour comprendre tout l'intérêt du volume, il faudrait être assez averti des grandes tendances philosophiques actuelles; cependant, le livre analysé peut intéresser vivement tout lecteur désireux de voir un esprit sérieux et sincère aux prises avec un problème réel, difficile et délicat. C. DELANNOYE, S. I.

E. Przywara, S. I. *Analogia Entis. Metaphysik. I Prinzip.* München, Kösel et Pustet, 1932, (22 × 14 cm.), XXVIII-154 p. Prix : 6,20 Mk.

Le lecteur que ne soutiendra pas un courage de longue haleine dans l'exploration de ce livre ardu et difficile ne connaîtra pas la joie de découvrir une pensée riche, neuve, jaillissante, mais jalousement gardée par de prégnantes et mystérieuses formules. L'expression impitoyablement condensée et technique à souhait écartera toute curiosité profane et superficielle. Mais elle découragera aussi, nous le craignons, de sincères bonnes volontés. Et c'est grand dommage, car le contact avec une philosophie personnelle et profonde à raison même de l'immense érudition qui la nourrit et la stimule, instruira ceux-là même qui n'en pourront accepter toutes les thèses.

Ce nous est un vrai regret de ne pouvoir présenter, même sommairement, à nos lecteurs, la très intéressante conception que se fait l'auteur de la liberté créée, ses vues pénétrantes sur la méthodologie des sciences et de la philosophie — très particulièrement sur le caractère à la fois conservateur et créateur de la vivante tradition philosophique, etc. Le théologien remarquera surtout les pages consacrées à la théorie de la *puissance obédientielle.*

Du point de vue philosophique, nous ne croirions pas impertinent de poser la question préjudicielle de savoir si le centre de perspective commandant la synthèse d'*Analogia Entis* s'impose au métaphysicien, voire se légitime pleinement à ces yeux. Empêchés d'engager ici cette discussion épistémologique, nous espérons pouvoir bientôt soumettre ailleurs au R. P. Przywara la conception que nous opposerions à la sienne et les raisons qui peut-être la

justifient. Cependant, malgré ces divergences, et quelle que soit la portée de ce livre dans la pensée de son auteur, nous croyons que l'on peut comprendre correctement *Analogia Entis* non comme une démonstration apodictique, mais comme une « monstration » de la vérité, un appel à la sympathie et à la sincérité intellectuelle du lecteur, l'amorce d'une loyale, confiante et persuasive conversation. Le point de vue central en serait alors la concrète et totale réalité de la révélation chrétienne. Au lieu de monter vers lui, toute la philosophie du P. Przywara découlerait, en un sens, du catholicisme, s'éclairant à sa lumière, découvrant dans la révélation des mystères surnaturels la solution des problèmes naturellement insolubles que se pose notre raison humaine, levant les contradictions qui de toute part nous menacent dans le cercle fermé de nos connaissances naturelles, et, de ce point de vue, construisant une explication de tout le réel, une explication inachevée, inachevable, mais cohérente et apaisante pour notre esprit.

C'est pourquoi le P. Przywara a fait œuvre hautement utile d'apostolat intellectuel puisqu'en montrant la lumière dont elle éclaire les choses, il a réussi à rendre la vérité catholique désirable à un penseur incroyant de bonne volonté. Si ce lecteur est sincère et entend rester sincère envers lui-même jusqu'au bout, il devra en fin de compte accepter nécessairement et librement le point de vue absolu de la foi chrétienne.

Ainsi, parce qu'il ne veut être qu'une philosophie catholique, et qu'il est une vraie philosophie, le livre du P. Przywara se trouve être la meilleure des apologies pour qui communiera de sympathie intellectuelle à la vivante pensée de son auteur. Certes, *Analogia Entis* ne pose pas la majeure d'un syllogisme pratique dont la conclusion serait la foi. Mais il met sur la voie de parvenir à cette conclusion qui n'est pas de l'ordre du raisonnement.

Et c'est pourquoi, malgré la conception épistémologique qui sans doute nous sépare de son auteur, nous nous sommes senti en si profond accord avec lui et nous avons pris si vif et si profitable plaisir à nous éclairer à la forte lumière de sa philosophie. A. HAYEN, S. I.

***N. Berdiaeff.** *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne.* Coll. : « Écrivains Religieux Étrangers. » Paris, Éditions : « Je sers », 1933, (23 × 14 cm.), 380 p. Prix : 24 frs.

Ce livre peut passer, jusqu'à présent, pour l'œuvre capitale de Nicolas Berdiaeff. Le penseur russe y expose systématiquement sa conception de l'Univers, que ses autres œuvres ne découvraient que par insinuations ou par fragments. « Philosophe chrétien » l'auteur aborde, dans l'esprit de l'Église orthodoxe, les problèmes multiples que pose le fait de la vie spirituelle chrétienne, la révélation, la foi, le dogme, l'Incarnation, le mal et la Rédemption, l'histoire mystique du christianisme, l'action de l'Église dans le monde. Voici l'idée simple et comme l'âme inspiratrice de l'ouvrage : L'être n'est pas donné dans les concepts de l'intelligence abstractive, il n'est point chose, substance ou nature, il n'est pas même « objet », comme le veulent les métaphysiques réalistes, en particulier la scolastique. Pas davantage le réel n'est-il l'ensemble des déterminations que se donne un sujet transcendantal absolu, comme l'ont pensé les Idéalismes postkantiens. La réalité est vie et

esprit, et elle est donnée dans une expérience spirituelle, antérieurement à l'opposition sujet-objet, où l'esprit se saisit lui-même, indivisé d'avec soi, et lumineux à lui-même. Cette expérience primitive est religieuse : car l'esprit se découvre infini par le désir, appelé à consentir à un agrandissement de soi qui n'est autre que Dieu lui-même. L'acceptation de cette expérience spirituelle et le consentement à l'appel divin, c'est déjà la foi au sens ecclésiastique du terme : non pas que soient vaines des adhésions à des propositions dogmatiques, ou qu'elles n'aient qu'une valeur pragmatique : mais elles ne sont possibles que pour l'esprit auquel Dieu s'est d'abord révélé dans le « monde de l'expérience spirituelle », et par là seulement devenu capable de découvrir Dieu dans les symboles du « monde de la nature ». Religieuse d'abord, l'expérience spirituelle est également chrétienne : car l'agrandissement qui nous est offert en elle est la restitution d'un don perdu : l'esprit était tombé, mais le Nouvel Adam, Jésus-Christ, l'a rendu à sa destinée première; et en second lieu, l'acceptation de cette extension de soi n'est possible que par une sorte de participation à la grâce du Christ, en qui le don de l'Humanité à Dieu se réalise pleinement.

L'auteur ne ménage pas, en cours de route, ses critiques du système catholique, de sa conception de l'autorité, mal comprise, et surtout de la métaphysique substantialiste et statique que ce système met en œuvre. Mais, quoi qu'en pense M. Berdiaeff, et en dépit de certains dehors trompeurs, la théologie catholique s'appuie sur une conception pleinement dynamiste de l'être et de l'esprit. L. MALEVEZ, S. I.

*J. C. Franken. *Kritische Philosophie und Dialektische Theologie.* Amsterdam, Paris, 1932, (25 × 17 cm.), VIII-440 p.

Cette thèse de doctorat que, visiblement, M. Franken n'écrivit point dans sa langue maternelle, témoigne d'une connaissance remarquablement étendue de la littérature philosophique depuis Platon jusqu'à Bergson, Heidegger et Brunner. L'abondance de cette érudition imparfaitement assimilée, rapprochant entre eux les philosophes les plus divers, ne laissa pas toujours à l'auteur la place et le loisir de préciser les véritables positions des penseurs qu'il confronte. Par contre, dans un ouvrage si bien informé, certaines lacunes surprennent. M. Franken cite Socrate et Platon, mais il ne dit rien ou quasi rien des grands scolastiques que préoccupa cependant le problème d'accorder la raison et la foi, comme il aurait pu l'apprendre de tels ouvrages récents de M. Betzendörfer ou de K. Barth lui-même. Pas un mot non plus des discussions, si actuelles en France et souvent si instructives, sur la possibilité et la nature d'une « philosophie chrétienne ».

La philosophie de M. Franken, en gros, ne dépasse guère les conclusions de Kant qu'elle se contente de modifier. Sa théologie s'inspire largement de Karl Barth; mais elle s'éloigne plus encore du point de vue catholique que l'illustre commentateur de saint Paul qui souligna du moins vigoureusement la transcendance de Dieu et le caractère surnaturel de la foi. Nous n'avons du reste point réussi à saisir exactement la pensée de l'auteur que de longs développements et d'innombrables citations dissimulent, plus qu'ils ne l'explicitent. Cet ouvrage, d'ailleurs, n'est qu'une première esquisse. Dans une étude ultérieure, que nous espérons plus ferme de dessin, il se propose

d'exposer systématiquement les relations de la philosophie critique et de la théologie dialectique.

Ce sera là, nous le craignons, tâche ardue sinon irréalisable. La séparation profonde des deux parties de la présente dissertation — philosophie et théologie — qu'unit un lien assez artificiel, ne symboliserait-elle pas le dualisme, insurmontable du point de vue adopté par M. Franken, de ces deux ordres de connaissance que l'on ne pourrait réconcilier entre eux sans accepter certaines thèses depuis longtemps adoptées par les philosophes et les théologiens catholiques ? A. HAYEN, S. I.

***M. Muller.** *Individualité, Causalité, Indéterminisme.* Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris, Alcan, 1932, (23 × 14 cm.), VIII-206 p. Prix : 25 frs.

Analyse très nuancée — presque trop nuancée, parfois — des différents aspects que peuvent prendre les oppositions entre sujet et objet, rationnel et irrationnel, immanence et transcendance, déterminisme et indéterminisme. Le résumé que l'auteur a eu la judicieuse idée de placer à la fin de son ouvrage apporte une aide très utile au travail du lecteur. M. M. Muller est très au courant des tendances et doctrines scientifiques et philosophiques actuelles, françaises et allemandes surtout. Les difficultés inhérentes au problème qu'il examine ne lui échappent point. La conviction de l'auteur est-elle vraiment « faite » ? Il ne semble pas. Une théorie plus nette et plus consistante de la raison et de la connaissance n'expliquerait-elle pas la continuité phénoménale entre la matière et l'esprit aussi bien que leur discontinuité nouménale ? Irrationnel et rationnel, individu et personne, science et métaphysique paraissent pouvoir s'intégrer alors dans une anthropologie philosophique menant son disciple au seuil d'un nouveau problème : celui de la religion. Si donc, à notre avis, M. Muller pose plus de problèmes qu'il n'en résout, son ouvrage si sincère stimule très efficacement l'esprit du lecteur aux prises avec le même problème. G. DELANNOYE, S. I.

G. Gurvitch. *L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle.* Paris, Libraire du Recueil Sirey, 1932, (25 × 16 cm.), X-714 p., Prix : 80 frs.

G. Gurvitch. *Le temps présent et l'idée du droit social.* Paris, Vrin, 1931, (25 × 17 cm.), XVI-336.

Ces deux très importants ouvrages qui se complètent sont l'exposé de l'idée du *Droit Social* sous ses divers aspects : aspect doctrinal, aspect historique, et ses réalisations les plus caractéristiques dans les institutions juridiques du temps présent.

La conception du droit social, telle que la propose M. G., apparaît comme une réaction contre la conception individualiste du droit qui a inspiré les juristes depuis le XVIII^e siècle, réaction elle-même contre les théories absolutistes de l'Antiquité reprises par la Monarchie absolue. Le droit ne vient pas essentiellement du contrat, pas plus qu'il n'est créé par la volonté autocratique du Souverain : il se fonde sur ce que M. G. appelle le « fait normatif », qui n'est autre que le groupe social, dont il explicite les exigences de justice.

Et cette justice, M. G. la conçoit comme un ordre préalable, essentiellement positif et concret, destiné à assurer la possibilité d'une harmonie parfaite entre les valeurs ou les fins morales personnelles et les valeurs transpersonnelles correspondant à la fin sociale du groupe : les unes et les autres étant équivalentes d'ailleurs, car les parties d'un tout social ont la même valeur absolue que le tout lui-même.

Ainsi M. G. met à la base du droit les exigences de la Justice sociale. Il ne nie pas pour autant le droit individuel, mais celui-ci suppose le droit social, sur lequel il se fonde, et il correspond nécessairement à une fonction qui doit assurer la fin transpersonnelle du groupe par la perfection même de ses parties.

Telle est l'origine du droit selon M. G. Loin donc d'impliquer l'opposition des individus, il suppose au contraire leur union en vue d'une fin commune qui n'est pas la simple somme des fins particulières : il est essentiellement *intégratif*.

On comprend l'intérêt d'une telle théorie dans les circonstances présentes où les diverses conceptions basées sur l'individualisme, aussi bien dans le domaine juridique que dans le domaine économique, social et politique, s'avèrent de plus en plus insuffisantes. Cette théorie, M. G. l'expose en détail à travers les deux ouvrages dont nous parlons; et son exposé révèle non seulement un juriste très averti, mais aussi un philosophe très pénétrant et qu'on sent familier avec les formes les plus diverses et les plus neuves de la pensée philosophique.

Nous ne pouvons évidemment pas entrer ici dans le détail de cet exposé. Disons seulement que dans leur ensemble, les idées de M. G. nous paraissent pouvoir s'harmoniser sans difficulté avec les principes de la Philosophie scolastique. Aussi ne comprenons-nous pas la défiance de l'auteur à l'égard de saint Thomas, chez qui l'idée d'une totalité immanente et intégrative des êtres spirituels est si fréquemment et si fortement affirmée. La doctrine morale et sociale de saint Thomas est un « transpersonnalisme transcendant », sans doute, par la fin objective qu'il assigne à l'être humain; mais immanent aussi cependant, puisque la perfection de l'homme sous sa forme la plus haute consiste à s'assimiler d'une manière personnelle, « insubstituable », selon la terminologie de M. G., cette fin objective qui est pour chacun « maxime ipsum ».

Un aspect très intéressant des idées de M. G. est celui qui touche aux rapports de l'ordre juridique et de l'ordre moral. Sur ce point aussi, croyons-nous, malgré certaines formules et certaines expressions qui pourraient peut-être le heurter à première vue, un thomiste n'aura aucune peine à tomber d'accord avec M. G. Sa conception de la justice, très intéressante en elle-même, permet de bien comprendre la différence qui sépare la justice de la charité, que certains auteurs ont parfois une certaine peine à expliquer. Sans doute, M. G. n'admet pas le « Droit naturel », parce que, pour lui, tout droit est essentiellement positif; mais en fondant tout l'ordre juridique sur la justice, qui est elle-même la garantie indispensable de la réalisation de l'idéal moral, on voit qu'il est loin de rejeter le droit hors de l'éthique. Bien d'autres points intéressants seraient encore à signaler dans ces deux ouvrages de M. G. Comme M. le Professeur Le Fur le dit dans la préface, la partie historique est une vraie Somme des théories relatives au droit social, d'une éru-

dition vraiment prodigieuse, et qui sera un précieux instrument de travail pour tous ceux qui s'intéressent à la philosophie du Droit.

Comme le dit encore M. Le Fur, l'œuvre de M. G. marquera certainement une date dans l'histoire de la pensée juridique et philosophique.

Ed. BRISBOIS, S. I.

Schwester Th. Angelica Walter. *Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1932, (24 × 16 cm.), 296 p.

En plusieurs colonnes des *Stimmen der Zeit* qu'il lui consacrait naguère, le R. P. Przywara, juge autorisé s'il en est, comblait d'éloges ce livre remarquable, d'un style tout classique et d'une doctrine à la fois originale, profonde et suggestive. Le problème qu'il aborde a déjà préoccupé maint philosophe depuis Platon et Aristote, et la solution qu'il adopte n'est pas sans analogie avec celle du Stagirite et de son maître. N'y a-t-il point cependant excès d'audace à rapprocher aussi franchement la différence entre l'homme et la femme des couples acte-puissance ou matière et forme ? Que ce rapprochement se fonde sur une ressemblance, sur une certaine analogie, nous l'admettons sans peine. Mais que cette analogie soit analogie métaphysique proprement dite, nous ne parvenons pas à nous en convaincre. Le problème des sexes relève-t-il en aucune manière de la métaphysique ? On peut le contester, car la métaphysique ne connaît pas de l'expérience phénoménale comme telle, mais des formes nécessaires de conscience et d'activité que le sujet connaissant dégage de cette expérience. Aussi faut-il renoncer à organiser la totalité de notre expérience en une métaphysique unique et définitive. Il n'est possible que de l'intégrer plus ou moins habilement dans une « philosophie » de la nature, du droit, de la vie, etc., philosophie essentiellement imparfaite et inadéquate parce qu'elle s'efforce d'utiliser les catégories métempiriques et nécessaires de notre intelligence pour unifier ce qui appartient au domaine du phénomène et du contingent.

C'est d'une philosophie de ce genre que relève, selon nous, le problème des sexes. Il mérite assurément, aujourd'hui plus que jamais, d'être étudié d'un point de vue catholique et d'après les principes définitifs de la vraie métaphysique. Aussi ne peut-on contester le mérite ni l'opportunité du brillant essai que voici, même si l'on redoute que d'avoir trop méconnu la distinction entre « métaphysique » et « philosophie » n'ait engagé son auteur dans une impasse. Cette impasse fût-elle vraiment sans issue, le présent livre garderait encore l'avantage très réel de faire réfléchir et de suggérer, sur le problème qui l'occupe et sur maintes questions connexes, des vues personnelles et pénétrantes.

A. HAYEN, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*